MISSIONERING en MODERNITEIT

De Belgische minderbroeders in CHINA 1872 - 1940

Carine Dujardin



KADOC-STUDIES 19
Universitaire Pers Leuven 1996
Ferdinand Verbieststichting



FERDINAND VERBIESTSTICHTING
K.U. LEUVEN



KADOC LEUVEN


This One
YTHB-AY5-R7W8

De Belgische minderbroeders in **CHINA** 1872 - 1940



Pater Seraphinus Melissen vertrekt met pak en zak vanuit de centrale residentie in Yichang naar zijn missiepost in het binnenland. Het grote missieavontuur kan beginnen (Yichang, 1923).

MISSIONERING en MODERNITEIT

De Belgische minderbroeders in CHINA 1872 - 1940

Carine Dujardin



KADOC-STUDIES 19
Universitaire Pers Leuven 1996
Ferdinand Verbieststichting

KADOC-STUDIES
is de voortzetting van de reeks
KADOC-jaarboeken.

Een uitgave van KADOC
(Katholiek Documentatie- en Onderzoekscentrum)
Vlamingenstraat 39
B-3000 Leuven

ISBN 90 6186 771 1
D / 1996 / 1869 / 50

INHOUD

INLEIDING

1. Missionering en moderniteit

De ontwikkelingen in de hedendaagse geschiedenis kunnen niet los worden gezien van de voortschrijdende moderniteit en secularisering. De functionele differentiatie van de onderscheiden levenssferen nam een aanvang in de achttiende eeuw, de eeuw van de Verlichting, en dit ten koste van een voordien eenheidsscheppende filosofie [1]. Emmanuel Kant (1742-1804), de grondlegger van de moderne wijsbegeerte, kan in zekere zin worden beschouwd als de seismograaf van deze ontwikkeling. In zijn *Kritik der reinen Vernunft* (1781), *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) en *Kritik der Urteilskraft* (1790) conceptualiseerde hij als eerste de differentiatie tussen wetenschap, ethiek en kunst. De verzelfstandiging van de seculiere sfeer zette zich in de loop van de negentiende en twintigste eeuw met rasse schreden door. Zelfs terreinen die zich in de kern van de katholieke Weltanschauung bevonden, zoals de missionering, ontsnapten niet aan dit proces.

Deze studie over de katholieke missiebeweging in China tussen 1872 en 1940 kan in zekere zin worden beschouwd als het historische verhaal van dit spanningsveld tussen de totaliteitsaanspraken van de religie en de voortschrijdende moderniteit. Tot op zekere hoogte functioneerde het ultramontanisme, de centrale ideologie van de negentiende-eeuwse katholieke missiebeweging, minstens binnenkerkelijk, als een soort "sacraal baldakijn"[2], een eenheidsconcept dat toeliet mens en maatschappij te duiden. Volgens deze opvatting moest de religie niet alleen de ideeën van het individu over de moraal en het bovennatuurlijke bepalen. Ze determineerde ook zijn politieke, sociale, culturele en zelfs esthetische opvattingen. Onder invloed van de moderne wetenschappen en de voortschrijdende moderniteit raakte deze doctrine meer en meer achterhaald. Zoals dat ook op andere terreinen van het maatschappelijk leven het geval was, drong er zich na de Eerste Wereldoorlog een verzelfstandiging op van de profane sfeer, met alle gevolgen vandien voor het negentiende-eeuwse op totaliteit aanspraak makende mens- en wereldbeeld.

---

1. We baseren ons op de definitie van Jürgen Habermas en Max Weber: Habermas, *Der philosofische Diskurs der Moderne*, 9-33. Zie ook: Laermans, *In de greep der moderne tijd: modernisering en verzuiling*, 22-24; Hellemans, *Strijd om de moderniteit*, 48-51.
2. De term werd gebruikt door Antoon Braeckman tijdens een filosofische conferentie te Leuven (1994) met als titel "Filosofie en moderniteit". Zie ook: Braeckman, "Post-modernismen: stijloefeningen van een moderniteit 'sans gêne'".

2. Onderzoeksconcept

Deze studie over de Belgische missionering in China greep plaats binnen een ruimer onderzoeksproject over de Belgische missionering in China. Dit project, dat door het Fonds voor Kollektief Fundamenteel Onderzoek werd gefinancierd, was een collectief initiatief van het departement geschiedenis, het Katholiek Documentatie- en Onderzoekscentrum (KADOC) en de Ferdinand Verbieststichting van Leuven in samenwerking met het departement missiologie van de Katholieke Universiteit van Nijmegen. Het werd begeleid door prof. dr. Daniël Verhelst (promotor), prof. dr. Emiel Lamberts, prof. em. dr. Robrecht Boudens, prof. em. dr. Frank De Graeve, prof. dr. Arnulf Camps en Jeroom Heyndrickx. Patrick Taveirne bereidt in dit kader nog een doctoraat voor over de Belgische scheutisten in Zuidwest-Mongolië.

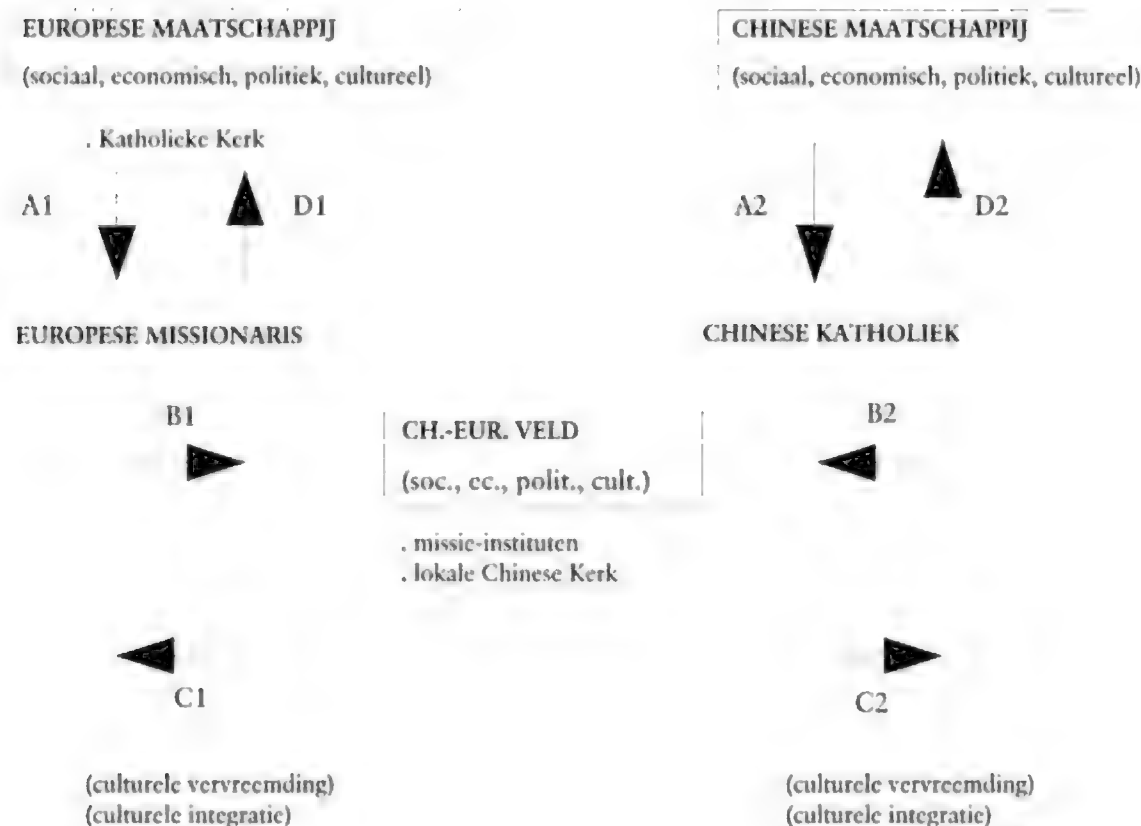
De hoofdbetrachting van de studie is het verwerven van inzicht in de structurele veranderingen van de katholieke missiebeweging tegen de achtergrond van de maatschappelijke ontwikkelingen in China en Europa. Om die reden werd ervoor geopteerd om niet het anekdotische verhaal, maar veeleer het conceptuele kader centraal te stellen. Om de vraagstelling te verfijnen werd een interpretatieschema uitgewerkt dat de verschillende deelaspecten van het onderzoek in hun juiste proportie aan bod liet komen. Het interpretatieschema valt uiteen in drie onderzoeksterreinen: de Europese maatschappij - met hierbinnen speciaal aandacht voor de kerkhistorische ontwikkelingen -, de Chinese maatschappij en het Chinees-Europese veld. Op ieder terrein worden telkens een eigen sociaal-economische, politieke en culturele wetmatigheid onderkend. De missioneringsactiviteiten situeren zich op het interactieniveau tussen de Europese maatschappij, waar de missionaris deel van uitmaakt, en de Chinese maatschappij, waartoe de inlandse katholiek behoort. Het is in dat perspectief dat het proces van culturele vervreemding en integratie, dat met de missionering gepaard ging (C1-C2), en de eventuele terugkoppeling van de missionering naar de Europese of Chinese maatschappij (D1-D2) moeten worden begrepen [3].

De voordelen van deze vraagstelling liggen vooral op het methodologische vlak. Het schema laat toe om het missiegebeuren in zijn volle complexiteit te benaderen en de spanningsvelden in de historiografie, die verder nog ter sprake komen, te overstijgen. Zowel de religieuze en pastorale aspecten van de missionering (de "inside story"), als de sociaal-economische en politieke inbedding ervan (de "outside story"), komen tot hun recht. Verder is er zowel ruimte voor een oosterse als voor een westerse benadering van het missiegebeuren. Deze vraagstelling laat trouwens zowel een strikt biografische als een meer structuralistische aanpak toe. De historicus moet immers niet alleen oog hebben voor het idealisme van de individuele missionaris. Zijn verhaal moet ook ruimte laten voor de vaak vervreemdende sociaal-economische context van het missiegebeuren. Dit denkschema biedt verder de mogelijkheid om zowel het normatieve niveau van het missiebeleid en van de missiologie als de hier vaak van afwijkende missierealiteit zelf ter

---

3. Dujardin, "Historiography and Christian Missions in China", 10.

Figuur 1:
Onderzoeksschema



sprake te brengen. Ten slotte maakt het schema een interdisciplinaire en comparatieve aanpak mogelijk. Door vergelijking met andere missiegebieden - en vooral met het protestantisme - kon de betekenis van de onderzoeksresultaten beter worden ingeschat.

In functie van de haalbaarheid op korte termijn werd geopteerd voor het maken van een casestudy. De Belgische minderbroeders staan in dit verhaal centraal. Tussen 1872 en 1940, het begin van de Tweede Wereldoorlog in Zuidwest-Hubei, stuurden zij in totaal 102 priesters en lekenbroeders met een missioneringsopdracht naar Centraal-China. De minderbroeders waren, in tegenstelling tot de scheutisten bijvoorbeeld, geen exclusief missionaire orde. In 1891 kreeg de Belgische Sint-Jozefsprovincie nochtans een eigen missievicariaat in China toegewezen. Aanvankelijk heette dit vicariaat Zuidwest-Hubei, naar zijn geografische ligging, maar sinds een instructie van de Propaganda Fide in 1922 werd het Yichang genoemd, naar de hoofdplaats van het vicariaat. Het voordeel van deze casestudy is dat het onderwerp goed is afgebakend en toelaat om een ruime periode in de geschiedenis van de katholieke missionering te omspannen.

3. Bronnen

De keuze voor een dergelijk omvattend interpretatiemodel heeft een aantal consequenties. De katholieke missionering kan slechts in haar volle complexiteit worden begrepen wanneer bronnen van diverse origine met elkaar worden geconfronteerd. Daarom was het noodzakelijk om zowel binnenkerkelijke als politieke archieven te consulteren en om zowel beleidsdocumenten, missiologische bronnen als briefwisseling van de missionaris te velde in te kijken. Het is trouwens nuttig om niet alleen traditionele, geschreven bronnen, maar ook mondelinge, visuele en statistische bronnen in het onderzoek te betrekken.

De hoofdbronnen voor de geschiedenis van de Belgische minderbroeders in China bevinden zich in het generalaatsarchief van de minderbroeders in Rome, het provinciaal archief in Sint-Truiden en het archief van de Propaganda Fide in Rome. Het zeer omvangrijke franciscaanse correspondentiearchief in Rome bevat interessante beleidsinformatie over de China-missies. De vijftig volumen briefwisseling hebben betrekking op de periode 1870 tot 1945. Voor de oorlogsjaren zijn de bronnen zeer schraal, vandaar de optie om het onderzoek in 1940 af te sluiten. Ook het standpunt van de Belgische provincie moet aan de hand van Romeinse documentatie worden nagetrokken. Een kloosterbrand in Sint-Truiden tijdens de Tweede Wereldoorlog heeft immers een substantieel deel van het archief vernietigd, waaronder de kapittelverslagen en de correspondentie met het generalaat. Het huidige missiearchief, dat vanuit de missieprocuur in Mortsel en onder impuls van oud-Chinamissionaris Leontius Adams is heropgebouwd, bevat bijna uitsluitend persoonlijke archivalia, ongeveer 160 dozen in totaal. Van heel wat missionarissen, in de eerste plaats de martelaren, maar ook anderen, is op die manier de persoonlijke correspondentie met familie, vrienden en weldoeners bewaard gebleven. In de archieven van de Propaganda Fide, die slechts tot 1922 toegankelijk zijn - in veel gevallen is het materiaal slechts tot ca. 1910 verwerkt - zijn enkel die documenten geconsulteerd die rechtstreeks betrekking hadden op het vicariaat Zuidwest-Hubei.

Het missiearchief van het vicariaat Zuidwest-Hubei zelf is niet bewaard gebleven. Het archief van het aartsbisdom Hankou, waarvan Zuidwest-Hubei deel uitmaakte, is echter wel door een gelukkig toeval in het minderbroedersklooster van San Michele in Isola te Venetië terechtgekomen. Dit unieke Chinese missiearchief bevat alle pauselijke instructies en beleidslijnen tussen 1874 en 1940, de verslagen van alle regionale bisschoppenconferenties tussen 1884 en 1936 en een uitvoerige correspondentie met apostolische vicarissen, missionarissen en inlandse priesters uit Zuidwest-Hubei. De reconstructie van de internationaal-politieke context van de missionering gebeurde aan de hand van onderzoek in de archieven van het Belgische en Franse ministerie van Buitenlandse Zaken en in het archief van het Koninklijk Paleis in Brussel.

Deze veelheid aan geschreven bronnen werd aangevuld met interviews en iconografische bronnen. De interviews moesten toelaten om de leefwe-

reld van de individuele missionaris beter te doorgronden [4]. De rijke fotocollectie uit het minderbroedersarchief van Sint-Truiden was een nuttige bron voor de studie van de materiële cultuur in de missie, een terrein waarover weinig geschreven documentatie is bewaard. De iconografie heeft in dit werk vooral een functionele betekenis. Ze laat toe om de conclusies rond het missionarisprofiel, de activiteiten van de missionaris en vooral de materiële cultuur en het cultuurcontact in de missie kracht bij te zetten [5].

Omwille van de omvang en de diversiviteit van het bronnenmateriaal werd geopteerd voor een geautomatiseerde gegevensopslag. Een gestandaardiseerde indexering van de bronnen met behulp van een gecontroleerde trefwoordenlijst maakte een snelle en verfijnde data-retrieval mogelijk. Met het oog op de profielstudie in hoofdstuk III werden alle gegevens die betrekking hadden op de Europese missionarissen en de inlandse priesters samengebracht in een biografische databank (bijlagen 4-5). Ook de statistieken over de religieuze toestand van het vicariaat tussen 1870 en 1940 werden in het onderzoek gevaloriseerd. Ze werden verwerkt met behulp van het spreadsheetprogramma Quattro-Pro. De resultaten worden gedeelteijk visueel weergegeven en vormen de wetenschappelijke onderbouw voor de hoofdstukken III, IV en V.

Voor de omzetting van de Chinese karakters naar een westerse transliteratie zijn verschillende systemen gangbaar. De missionarissen gebruikten vaak een eigen systeem, dat doorheen de tijd evolueerde en niet altijd consequent werd toegepast. Zo sloot het transcriptiesysteem van de Belgische minderbroeders in een eerste fase dicht aan bij de Franse transliteratie (Debesse), terwijl het als gevolg van de toenemende Angelsaksische invloed in de regio meer aansloot bij de Engelse transliteratie (Wade-Giles). Hier werd gekozen voor het Pinyin als transliteratiesysteem. Dit systeem wordt in de volksrepubliek zelf gehanteerd en is voor het ogenblik het meest gangbare. De omzettingstabel in bijlage 6 laat toe om de alternatieve schrijfwijzen op te zoeken. Alleen voor een aantal bekende politieke figuren, zoals Jiang Kai-shek en Sun Yat-sen is op de algemene regel een uitzondering gemaakt en is gekozen voor een schrijfwijze die in het Westen nog een zekere herkenbaarheid geniet.

4. Indeling

Er werd gekozen voor een vijfledige thematische indeling en niet voor een chronologisch relaas van de feiten. Op die manier kon het exemplarische karakter van de casestudy worden overstegen en konden een aantal structurele kenmerken van de katholieke missiebeweging beter in het licht worden gesteld.

De proloog geeft een overzicht van de historiografische en methodologische ontwikkelingen op het terrein van de missionering en de zending

4. Dujardin, "Het gebruik van mondelinge bronnen"; id., "Oral History".
5. Vovelle, *Iconographie et histoire des mentalités.*

naar China. In hoofdstuk I worden de krijtlijnen uitgetekend van de katholieke missiebeweging sinds het missionaire debacle in de achttiende eeuw en dit in een vergelijkend perspectief met de protestantse zendingsbeweging. Hierbij wordt zowel aandacht besteed aan de kerkhistorische, de sociaal-economische als de politieke achtergronden van het hernieuwde missie-elan. Ook de veranderende maatschappelijke omstandigheden in China en de Belgisch-Chinese relaties komen ruim aan bod.

In het tweede hoofdstuk staat de afbakening van de casestudy centraal. De eigenheid van de Belgische minderbroedersorde wordt geschetst, met aandacht voor de negentiende-eeuwse identiteit van het franciscanisme, de invloed van de restauratie en het belang van de missionaire inspiratie. Verder komen de voorgeschiedenis en de perikelen rond de oprichting van een Belgisch missievicariaat in China aan bod (1891). De conclusies over het institutionele kader van het vicariaat zijn tot op zekere hoogte veralgemeenbaar. Ook andere katholieke missiegebieden waren zowel aan het kerkelijke als aan het religieuze gezag onderworpen. Zij waren sterk hiërarchisch georganiseerd en stelden zich nogal autonoom op ten opzichte van het centrale gezag in Rome.

Het derde hoofdstuk probeert een antwoord te vinden op de vraag wie de Chinamissionaris juist was, wat hem bezielde en hoe hij werd gevormd. Dit veranderende profiel wordt geschetst aan de hand van de sociale en familiale achtergrond van de Chinamissionaris, zijn opleidingsniveau en het rekruteringsbeleid van zijn orde. De specifieke problematiek van de lekenbroeders-missionarissen wordt hierbij niet uit het oog verloren. Verder worden de persoonlijkheid en de veranderende spiritualiteit van de minderbroeder-missionaris belicht. De voor de orde kenmerkende dualiteit tussen het actieve missionarisideaal en het contemplatieve kloosterideaal speelde hierin een doorslaggevende rol. Ten slotte wordt nagegaan tot op welke hoogte de katholieke Chinamissionaris een exponent was van de westerse katholieke cultuur waarvan hij deel uitmaakte. Zijn westers exclusivisme en zijn strijdend ultramontanisme bepaalden sterk zijn handelen en denken. Zijn maatschappelijk conservatisme nam doorheen de tijd uiteenlopende verschijningsvormen aan.

Hoofdstuk IV handelt over de apostolaatsmethoden in de meest ruime zin van het woord. Niet alleen de zuiver religieuze en pastorale aspecten van het missieapostolaat komen aan bod, zoals de catechese, het godsdienstonderricht of de prediking. Er gaat ook ruime aandacht naar de sociaal-economische en politieke verschijningsvormen van het missieapostolaat in China: de interventie bij processen, de activiteiten onder het Franse protectoraat, de bouwpolitiek, de weeshuizen, het onderwijs en de gezondheidszorg. Het geheel wordt geïnterpreteerd tegen de achtergrond van de veranderende maatschappelijke ontwikkelingen in China en Europa. Ook de verschuivingen in het missiebeleid en de missiologie komen aan bod, zodat de lezer een zicht krijgt op de spanning tussen het normatieve niveau van de missionering en de realiteitsbeleving in de missiepraktijk zelf.

Het laatste hoofdstuk is opgebouwd rond een tweevoudige uitdaging. Een beschrijving van de Chinese katholiek, de inlandse priester en de inlandse zuster moest toelaten om de lokale Kerk van Zuidwest-Hubei uit de sfeer van de anonimiteit te halen. Het proces van culturele uitwisseling dat in het spoor

van de missionering tot stand is gekomen, wordt gereconstrueerd aan de hand van de materiële cultuur van de missie, de beeldvorming van de missionaris en de rituelen en sociale relaties. Voor dit laatste onderzoek lieten we ons niet leiden door het missiologische inculturatiebegrip, maar door het antropologische concept "cultuurcontact". De missiologische begrippen ("adaptatie", "acculturatie", "inculturatie" en "contextualisering") zijn in een welbepaalde historische context ontstaan en worden in het huidige cultuur-missiologische onderzoek al te vaak ten onrechte als synoniemen gebruikt. Bovendien hebben ze een normatief karakter. Omdat de historicus in zijn vraagstelling ook ruimte moet laten voor negatieve en destructieve elementen in de relatie tussen missionering en cultuur, is er nood aan een begrippenapparaat dat voldoende neutraal is, vandaar de keuze voor het concept "cultuurcontact"[6].

Uit geschreven documenten, interviews en contacten is gebleken hoe geladen het recente missieverleden in China nog steeds is. Na de communistische machtsovername in 1949 werden alle missionarissen en zendelingen systematisch uit China gebannen. Voor veel individuele missionarissen heeft deze traumatische ervaring - de associatie met het westerse imperialisme en kolonialisme - nog steeds een bittere nasmaak. Ook de binnenkerkelijke ontwikkelingen uit de jaren 1920 worden nog steeds zeer verschillend geïnterpreteerd. De hervormingsgezinde pater Lebbe wordt door de enen voorgesteld als iemand die zijn tijd ver vooruit was. Anderen brandmerken hem als een nestbevuiler of een intrigant, die de vernieuwingen onterecht naar zich toe heeft getrokken door de rest van de katholieke missiebeweging in een slecht daglicht te stellen. In vele gevallen bestaat er zelfs nog een onderhuidse naijver ten opzichte van "de protestanten".

De historicus is in deze controversen geen participant. Hij probeert bepaalde standpunten, gedragingen of waardeoordelen te begrijpen of in hun context te plaatsen. Voor de lezer is het belangrijk dat hij aan het begrippenapparaat dat in dit werk wordt gehanteerd (bv. de termen ultramontanisme, missionering oude stijl, progressieve missiologie), geen normatieve waarde hecht. Deze studie heeft trouwens alleen wetenschappelijke bedoelingen, los van elke nood aan legitimatie of demystificatie van het verleden.

5. Woord van dank

Deze studie is een bewerking van mijn proefschrift dat op 11 mei 1994 werd verdedigd. Promotor was prof. dr. Emiel Lamberts, co-promotor prof. dr. Daniël Verhelst. Ze hebben mij bij mijn wetenschappelijk speurwerk altijd ten volle gesteund en gemotiveerd, waarvoor oprechte dank. Hun kritische opmerkingen tijdens de onderzoeks- en redactiefase waren verrijkend en hebben ertoe bijgedragen dat bepaalde inzichten scherper werden geformuleerd. Mijn erkentelijkheid gaat ook uit naar de leden van de jury

6. Dujardin, "Modaliteiten voor een interdisciplinaire geschiedschrijving. Operationalisering van het inculturatieconcept".

voor hun aanmerkingen: prof. em. dr. Arnulf Camps (Katholieke Universiteit Nijmegen, Missiologie), prof. dr. Harriet Zürndorfer (Universiteit Leiden, Sinologie), prof. dr. Lode Wils (K.U.Leuven, Hedendaagse Geschiedenis). Verder danken we prof. dr. Nicolas Standaert (K.U.Leuven, Sinologie) voor het nalezen en becommentariëren van het laatste hoofdstuk.

Een onderzoek werpt pas vruchten af wanneer het ter beschikking kan worden gesteld van een ruimer publiek. Mijn erkentelijkheid gaat dan ook in het bijzonder uit naar de instellingen die de publicatiekosten voor dit werk op zich hebben genomen: de Ferdinand Verbieststichting, het Cultureel Centrum van het China-Europa instituut van de K.U.Leuven, en het Katholiek Documentatie- en Onderzoekscentrum (KADOC) Leuven. Mijn dank gaat in de eerste plaats naar Jeroom Heyndrickx, directeur van de Verbieststichting en Noël Golvers, verantwoordelijke voor de dienst Studie en Onderzoek. Bij deze gelegenheid wens ik ook de wetenschappelijke commissie van het KADOC en vooral de voorzitter en de directeur, prof. dr. Emiel Lamberts en prof. dr. Jan De Maeyer, te bedanken voor hun niet-aflatende interesse en voor de vele faciliteiten tijdens de onderzoeks- en publicatiefase. Mijn erkentelijkheid gaat in deze context ook uit naar het Fonds voor Kollektief Fundamenteel Onderzoek (FKFO) en de Nationale Loterij die het onderzoek hebben gefinancierd en op die manier de talrijke verblijven in het buitenland hebben mogelijk gemaakt. Dank ook aan de verantwoordelijken en het personeel van bibliotheken en archieven voor het ter beschikking gestelde materiaal en de interessante suggesties. Magda Pluymers, die mij vergezelde naar het te laat ontdekte archief in Venetië, verdient hier een bijzondere vermelding. Verder zou het onderzoeksresultaat zoals het nu voorligt, niet mogelijk zijn geweest zonder de hulp bij het vertaalwerk van vooral pater Fransen sj en Wivina Van der Steen. Hiervoor mijn oprechte dank. Voor de transcriptie van de Chinese namen kon een beroep worden gedaan op de deskundigheid van Martine Torfs van het departement Sinologie van de K.U.Leuven en van Liu Yimin van de Verbieststichting.

De ploeg die instond voor de technische afwerking verdient een bijzondere vermelding. De eindredactie was in de deskundige handen van Lieve Dhaene. Johan Mahieu stond in samenwerking met Luc Vints in voor een verzorgde vormgeving. Bij deze gelegenheid wens ik mijn collega Luc Vints ook te bedanken voor het nalezen van de tekst en de interessante gedachtenwisselingen en voor zijn advies bij de iconografie. Vera Denil verzorgde de kaarten, de grafieken en bijlagen. Jeannine Raeymaekers maakte de foto-opnames. De drukproeven werden mee nagelezen door Lieve Claes, Marij Preneel en Yves Segers. Patricia Quaghebeur stelde de indices op. Verder wil ik alle collega's op het KADOC, en in het bijzonder de collega's van de bibliotheekafdeling, danken voor hun belangstelling en collegialiteit. Mijn dank gaat ook uit naar mijn familie en vrienden en in het bijzonder naar Geert en Sara.

PROLOOG
CHINA, MISSIONERING EN HISTORIOGRAFIE

In de marxistische geschiedschrijving werden de missionarissen afgeschilderd als "speurhonden van kapitalisme en imperialisme, als parasiterende meelopers van de westerse koloniale expansie, die de inlanders een vrijwillige onderwerping en gehoorzaamheid hadden aangeleerd". In zijn levensbeschrijving van Theotimus Verhaeghen beschreef Natalis Gubbels de in 1904 overleden bisschop en martelaar van Zuidwest-Hubei als "een goed en heilig zendeling, met een onwankelbare standvastigheid en onoverwinbare krachtdadigheid, een diepe nederigheid, kinderlijke eenvoud, engelachtige zachtmoedigheid en onbegrensde liefde, een voorbeeldige reinheid en onthechting van al wat aards is, een volkomen onderworpenheid aan de Goddelijke wil, een onverzoenbare haat voor alle verboden geneugtes van het vlees en van de wereld en een krachtig geloof, vergezeld van volkomen geestesberusting in de geopenbaarde waarheid". De confrontatie van deze twee standpunten illustreert op zich reeds voldoende het risico op een polemische benadering van de missiegeschiedenis [1]. De geschiedschrijving van de Chinamissies ontloopt dit risico niet. Ook hier tekenden zich een viertal polarisaties af: tussen de missiepropagandaliteratuur en een meer wetenschappelijke benadering, tussen de katholieke en de protestantse invalshoek, tussen de congregatiegeschiedenissen en de marxistische historiografie en tussen de oosterse en de westerse geschiedschrijving.

1. Geschiedschrijving tijdens het interbellum

De meeste historische producties uit het interbellum zijn zeer geladen, vaak propagandistische pamfletten, die de bedoeling hadden om roepingen op te wekken of giften los te weken ten gunste van het missiebedrijf. De volkse, gepopulariseerde missieverhalen die door de missieverenigingen zelf in grote mate werden geproduceerd en verspreid, waren gekenmerkt door een sterke betrokkenheid, een vaak strijdend antiprotestantisme en - zoals de meeste publicaties uit die tijd - een zeer westerse invalshoek. Ze pasten perfect in de romantisch-triomfalistische sfeer van het reveil, die de katholieke missieliteratuur tot diep in de jaren 1950 kenmerkte.

---

1. Gubbels, *Leven en marteldood van mgr. Theotimus Verhaeghen*, 303-304; Gründer, *Christliche Mission*, 10.

Het ontstaan van de missiologie bewerkte een verwetenschappelijking van het missiebedrijf. In de schoot van de Duitse missiologische school van Münster kwam niet alleen een wetenschappelijk onderbouwde missietheologie tot stand - een discipline die tot dan toe niet aan katholieke zijde bestond - maar werd voor het eerst ook een wetenschappelijke geschiedschrijving van de missionering in het leven geroepen. De Duitse tenoren hebben niet alleen leidende theoretisch-missiologische werken gepubliceerd (zoals *Katholische Missionslehre im Grundriss* (1919) van Joseph Schmidlin). Hun Rankiaanse zin tot inventariseren leverde ook een aantal interessante werkinstrumenten op met een blijvende waarde, zoals de *Bibliotheca missionum* van Robert Streit, Johannes Dindinger en Johannes Rommerskirchen. In deze context moet ook worden verwezen naar het nut voor het historisch onderzoek van de Missiologische Weken van Leuven, waarvan de rapporten sinds 1925 in de reeks *Museum lessianum, section missiologique* werden gepubliceerd. Ook in dit milieu werden een aantal nuttige historische werken gepubliceerd, zoals de *Manuel des missions catholiques* (1925) van de jezuïet Bernard Arens, die een gedetailleerd en statistisch onderbouwd overzicht biedt van de toenmalige missie-infrastructuur in historisch perspectief, of *Les missionnaires belges de 1804 à nos jours* (1940) van de kerkhistoricus Edouard de Moreau. Ook *La Belgique et la Chine. Relations diplomatiques et économiques, 1839-1909* (1936) van J.M. Frochisse is omwille van zijn uitvoerig feitenrelaas nog steeds een nuttig naslagwerk voor België-Chinarelaties.

Het is opvallend dat men aan protestantse zijde, waar eveneens een pamflettaire, antikatholieke propagandaliteratuur bestond, veel vroeger tot wetenschappelijk verantwoorde producties is gekomen. Het volumineuze werk van Kenneth Scott Latourette, *A History of Christian Missions in China*, dat uit 1929 dateert, zowel de protestantse als de katholieke missie-activiteiten behandelt en in 1975 nog een derde herdruk kende, is hiervan een goed voorbeeld. Ook de protestantse missiologie kwam als gevolg van een verschillende intellectuele traditie veel vroeger tot volle rijpheid. Gustav Warneck (1834-1910) publiceerde zijn *Evangelische Missionslehre* (1897) op een moment dat de toekomstige tenoren van de Duitse katholieke missiologie, Streit en Schmidlin, respectievelijk zestien en zeventien jaar oud waren [2].

2. Dekolonisatie en historiografisch status-quo

De dekolonisatiegolf uit de jaren 1960 - waarvan de zogenaamde "bevrijding" van China in 1949 een eerste etappe was - heeft de hoger vermelde historiografische tradities, zowel de propagandistische als de wetenschappelijke, in hun dynamiek aangetast. Ze herleidde de geschiedenis van de missionering stilaan tot een "vergeten discipline" [3]. In het tijdperk

2. Geciteerd in: Prud'homme, *Stratégie missionnaire*, 971.
3. In zijn Presidential Address voor de American Historical Association in 1968 omschreef Fairbank de 19de-eeuwse missionaris als "an invisible man" in de westerse historiografie. Fairbank, "Assignment for the '70s", 877. Dertien jaar later, in 1981, werden deze gevleugelde woorden tijdens de internationale conferentie van Durham nogmaals herhaald. Christesen en Hutchison, *Missionary ideologies*, 5, 10.

van Koude Oorlog en dekolonisatie werd het onderzoeksveld "missionering in China" nog nauwelijks betreden, wat niet betekende dat alle activiteiten er volledig stilvielen. In het Duitse taalgebied werd de missiologisch-historische traditie voortgezet door Jozef Glazik, Johannes Beckmann of Jacob Baumgartner, die in 1985 de missiehistorische bijdragen van Jedin's tiendelige *Handbuch der Kirchengeschichte* voor hun rekening zouden nemen. Aan de theologische faculteit van Leuven verscheen in 1963 een missietheologisch werk over *Le chanoine Joly et la méthodologie missionnaire* (1963) van de hand van Maurice Cheza. Na de splitsing van de universiteit verhuisde de historische interesse voor de missies én voor China echter mee naar Louvain-la-Neuve, waar Jean Pirotte (*Périodiques missionnaires belges d'expression française: reflets de cinquante années d'évolution d'une mentalité, 1889-1940* (1973)) en Claude Soetens (*Pour l'église Chinoise.* 1. *La visite apostolique des missions en Chine 1919-1920* (1982); 2. *Une nonciature à Pekin en 1918?* (1983); 3. *L'encyclique Maximum illud* (1983) en *Inventaire des archives Vincent Lebbe* (1982)) er gestalte aan zouden geven. In 1989 verscheen er nog een bruikbare handleiding voor het onderzoek van hun hand (*Evangélisation et cultures non-européennes: guide du chercheur en Belgique francophone* (1989)).

In Frankrijk werd tussen 1956 en 1958, onder redactie van Simon Delacroix, Henri Bernard-Maître en voor de meest recente periode, kardinaal Celso Costantini, nog een vierdelige *Histoire universelle des missions catholiques* gepubliceerd. Dit werk biedt een overzicht van 450 jaar katholieke missiegeschiedenis en is nog steeds een nuttig naslagwerk voor de geschiedenis van de verschillende missiecongregaties, hun activiteiten en het missiebeleid van de opeenvolgende pausen. Het was echter meer de samenvatting van het historisch onderzoek van de voorbije decennia dan dat het de aanzet vormde tot nieuwe historische producties.

Op enkele terreinen die zijdelings met de missioneringsactiviteiten in China te maken hadden, zoals de relatie tussen missionering en politiek, werd er tijdens de jaren 1950 en 1960 wel vernieuwend onderzoek gedaan. Louis Tsing-sing Wei, een naar Frankrijk geëmigreerde Chinese katholiek, publiceerde in *La politique missionnaire de la France en Chine, 1842-1856* (1960) en *Le saint-siège et la Chine de Pie XI à nos jours* (1971) over het Franse protectoraat en over de diplomatie van het Vaticaan in China. Ook in België, waar het koningshuis onder Leopold II een grote belangstelling voor het Verre Oosten aan de dag legde, bleef de historische interesse voor de diplomatieke en economische aspecten van de Belgisch-Chinese relaties nog steeds levendig [4]. De kritische bijdragen van de samist Albert Sohier over de Belgische diplomatie en het Franse protectoraat in *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaften* (1967, 1968, 1969) en het diepgaande onderzoek

---

4. In het verleden kwam deze historische interesse tot uiting in de vele tijdschriftartikelen uit royalistische hoek (Du Bois (1868), Pontus (1911), Van Loo (1911), Dau (1937, 1948), D'Ursel (1950), Duchesne (1950, 1957), Van der Elst (1960), Jacobs (1965), Van Hecken (1964) e.a.), en in het nog steeds zeer nuttige naslagwerk van de jezuïet Frochisse *La Belgique et la Chine: relations diplomatiques et économiques (*1839-1909) (1936).

van Ginette Kurgan-Van Hentenryk over *Léopold II et les groupes financiers belges en Chine: la politique royale et ses prolongements (1895-1914)* (1972) kunnen hiervan getuigen. Aan de Gentse universiteit werd deze traditie voortgezet met een aantal verhandelingen over het interbellum (over de spoorweg Lung-tsing-u-hai (K. Bossuyt, 1980), en de diplomatieke en economische betrekkingen tussen België en China tussen 1919 en 1949 (J. Vermeersch, 1989)).

In de Angelsaksische wereld brandde de wetenschappelijke belangstelling voor de Chinamissionering tijdens de jaren 1950 en 1960 op een laag pitje. Aan Britse zijde werden nochtans een tweetal merkwaardige studies rond de missionering gepubliceerd, die aantonen dat de wetenschappelijke interesse er niet volledig was doodgebloed: de comparatieve *History of Christian Missions* (1964) van Stephen Neill en de toen grensverleggende *Social History and Christian Missions* (1967) van Max Warren. Aan Amerikaanse zijde zijn het werk van de Princeton-historicus Paul Varg, die onder de pejoratieve titel *Missionaries, Chinese and Diplomats* (1958) een geschiedenis van de Amerikaanse protestantse missiebeweging in China schreef en dat van de historica Jessie Lutz *Christian Missions in China, Evangelists of What?* (1965) vermeldenswaardig. Voor het overige werd er alleen rond een aantal "capita selecta" onderzoek verricht, zoals de "christian reformers" (1957) of de "anti-christian movement" (Paul A. Cohen, *China and Christianity: the Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism, 1860-1870* (1963)).

3. Hernieuwde belangstelling

Sinds de jaren 1970 kon het onderzoek over de Chinamissionering zich in een toenemende populariteit verheugen. De merkwaardige stijging van de historische productie moet zowel aan macro-politieke als aan binnenkerkelijke factoren worden toegeschreven. Een aantal historische gebeurtenissen, zoals het bezoek van de Amerikaanse president Richard Nixon aan Beijing in 1972 of de aankondiging in 1978 van een nieuw "open deur"-beleid voor China door Deng Xiaoping, doorbraken het internationaal-politieke en economische isolement van dit communistische land. Ze wekten bij de meeste westerse mogendheden een hernieuwde en soms ietwat opportunistisch aandoende belangstelling op voor het Middenrijk. In het zog van deze gebeurtenissen raakte de historische interesse voor het westerse (missie)verleden in China in een stroomversnelling. Het gaat hier om een beweging die in de jaren 1970 een aanvang nam, in de jaren 1980 haar kruissnelheid bereikte en in de jaren 1990 onder invloed van de gebeurtenissen op het Tien-an-men-plein wat wegebde.

Een tweede, binnenkerkelijke factor, die een meer duurzame, want nog steeds voortdurende impuls gaf aan het missioneringsonderzoek, moet in verband worden gebracht met het inculturatiedebat dat vanaf de tweede helft van de jaren 1970 het missiologische discours beheerste. Dit nieuwe begrippenapparaat, waarbij het respect voor de niet-christelijke culturen en het initiatief van de inlandse Kerken centraal stond, was voor de missiebeweging

een manier om zichzelf een meer eigentijdse en positieve invulling te geven. Het liet haar ook toe om de frustraties van het dekolonisatietijdperk achter zich te laten, de herinneringen aan kolonialisme en imperialisme naar de achtergrond te verwijzen en zichzelf, vooral op mentaal vlak, een nieuwe dynamiek te geven. Parallel met deze ontwikkeling in de missiologie - er bestond van oudsher immers een sterke verwantschap tussen de wetenschappelijke geschiedschrijving van de missionering en de missiologie - trad er ook een verschuiving op in de historische vraagstelling. In de jaren 1980 en 1990 verschoof de historische belangstelling in het missioneringsonderzoek van de "outside-story", waarin het keurslijf van imperialisme en kolonialisme centraal stond, naar de "inside-story", het meer "menselijke" verhaal van de dagelijkse missierealiteit. Hierin was er zowel aandacht voor het profiel en de vorming van de missionaris, zijn gebruikte apostolaatsmethode als voor het cultuurcontact met en de receptie door de inlandse katholiek. Wellicht ging hierbij ook een invloed uit van de democratiseringsbeweging die het historisch onderzoek sinds de jaren 1960 kenmerkte. Onder invloed van de Franse school van de *Annales* was er meer aandacht voor de geschiedenis van de gewone man en de mentaliteitsgeschiedenis. Deze trend zet zich heden nog verder door in het missioneringsonderzoek en komt vooral tot uiting in een nieuwe belangstelling voor de zogenaamde "congregatiegeschiedenissen" en voor de culturele dimensie in de missionering, waarover verder meer.

De vernieuwde belangstelling voor het missiebedrijf in het algemeen en voor de missie en zending naar China in het bijzonder kwam tot uiting in zeer diverse wetenschappelijke disciplines. *American Missionaries in China* (1970), onder redactie van Kwang-ching Liu, en *The Missionary Enterprise in China and America* (1974), onder redactie van de gerenommeerde Harvard-historicus John King Fairbank kunnen hiervan getuigen. Het eerste is een bundeling van historische en sinologische bijdragen over Amerikaanse Chinamissionarissen op basis van Harvard seminarie-oefeningen. Het laatste is een verzamelwerk van Amerikaanse historici en sinologen over activiteiten, ideologie en impact van de protestantse missies op de Amerikaanse Chinapolitiek. Hoewel deze publicaties in vele opzichten de vrucht waren van eerder onderzoek (bijvoorbeeld de bijdragen van Cohen, Hutchison, Varg en Garrett in *The Missionary Enterprise*), gaven zij aan het missioneringsonderzoek rond China belangrijke nieuwe impulsen. Vermeldenswaardig is ook de Durham Conference, die in 1981 door de International Commission for Comparative Church History te Durham, Groot-Brittannië, werd georganiseerd onder de auspiciën van de Deense en Amerikaanse historici Torben Christensen en William R. Hutchison. Ze illustreert de voortrekkersrol van de Angelsaksische wereld in het historiografisch reveil rond de Chinamissies. De bedoeling van dit Angelsaksisch-Scandinavisch initiatief, waarbij zowel theologen, (kerk)historici als missiologen waren betrokken, was om aan de hand van een aantal casestudy's de doelstellingen en het profiel van de zendingsbeweging tussen 1880 en 1920 te omschrijven. Men zocht hierbij zowel naar voor de hand liggende religieuze of pastorale doelstellingen, als naar minder duidelijke beschavingsdoelstellingen, die vanuit de achtergrond van het toenmalige politieke en culturele imperialisme moesten worden begrepen. Er is gewerkt met casestudy's die een comparatieve invalshoek

moesten garanderen en waarin ook de katholieke missionering en de nogal verwaarloosde vrouwelijke congregaties aandacht kregen, alsook de tot hiertoe weinig bestudeerde dichotomie tussen theorie en praktijk. Met vier bijdragen kregen de Chinamissies op dit colloquium een ruime plaats toebedeeld.

Ook het onderzoek rond de katholieke missiebeweging ondervond een positieve weerslag van de hoger vermelde historiografische heropleving. In september 1974 organiseerde het Centre de Recherche Interdisciplinaire de Chantilly (CERIC) zijn eerste internationale sinologische congres te Chantilly. Aanvankelijk ging de aandacht uitsluitend naar de zeventiende-eeuwse missionering. Recent is het interesseveld verruimd tot de negentiende en twintigste eeuw. Het colloquium van september 1995 stond in het teken van de veranderende beeldvorming van China in het Westen tijdens de negentiende eeuw. In 1998 zal de problematiek worden doorgetrokken tot in de twintigste eeuw.

In 1979 werd in Lyon het Centre de Recherches et d'Echanges sur la Diffusion et l'Inculturation du Christianisme (CREDIC) opgericht, met als bedoeling het onderzoek rond de verspreiding en de inculturatie van het christendom buiten Europa te stimuleren. In samenwerking met andere centra wordt jaarlijks een colloquium georganiseerd rond deelaspecten van de katholieke missiebeweging, zoals de iconografie, de pers, de bekering, de inlandse clerus, de vrouw, de missieopleiding en de taalproblematiek. Het accent ligt hier voornamelijk op de negentiende en twintigste eeuw. Deze colloquia, bestemd voor missiologen, theologen en historici, spelen nog steeds een stimulerende rol in het katholieke missioneringsonderzoek. Sinds 1986 organiseert ook de Leuvense Ferdinand Verbieststichting op regelmatige tijdstippen symposia over de katholieke missionering in China. Ook hier werd de oorspronkelijke interesse voor de zeventiende eeuw geleidelijk verruimd tot de negentiende en twintigste eeuw. Het colloquium van 1989 over de historiografie had als doel een forum te creëren voor het katholieke missioneringsonderzoek rond China voor zowel westerse als oosterse historici. In 1992 kwam hierop een vervolg in Taiwan. 1995 stond in het teken van de geschiedschrijving over de Lage Landen en China tijdens de Qing-dynastie (1644-1911).

Ook andere regio's profiteerden van de hernieuwde belangstelling voor het missioneringsonderzoek. Een exhaustieve uiteenzetting zou ons echter te ver leiden. Vermeldenswaardig voor het Nederlandse taalgebied zijn een aantal initiatieven die getuigen van een comparatieve aanpak. Onder redactie van Frans Verstraelen en Arnulf Camps verscheen *Oecumenische inleiding* (1988), een overzicht van de zending en missie sinds 1492 vanuit het standpunt van de missionaire dynamiek. In een colloquium over pater Damiaan, georganiseerd door het Katholiek Documentatie- en Onderzoekscentrum (KADOC), werd het verschillende profiel van de negentiende-eeuwse katholieke missionaris en de protestantse zendeling geschetst. Nogal wat voorbeelden kwamen uit de Chinese context (Boudens, ed. *Rond Damiaan*, 1989).

4. Oude en nieuwe onderzoeksterreinen

De nieuwe dynamiek in het missioneringsonderzoek sinds de jaren 1970 concentreerde zich, voor wat China betreft, rond een viertal onderzoeksterreinen. De relatie tussen missionering en politiek en het katholieke missiebeleid kunnen worden beschouwd als meer traditionele velden, die ook in de vorige periode aan bod kwamen. De wetenschappelijke congregatiegeschiedenissen en de cultuurhistorische benadering van missionering en zending kunnen als nieuwe velden worden beschouwd.

De Amerikaanse historiografie bleef aanvankelijk nog sterk gericht op de relatie tussen missionering en imperialisme, zoals blijkt uit de publicaties van John E. Schrecker (*Imperialism and Chinese Nationalism*, 1971), Arthur Schlesinger jr. ("The Missionary Enterprise and Theories of Imperialism", 1974) en Jessie G. Lutz (*Chinese Politics and Christian Missions*, 1988). In de Duitse historiografie was de aandacht voor de interdependentie tussen missionering en politiek nog explicieter, met *Christliche Mission und deutscher Imperialismus* (Gründer, 1982), *Weltlicher Schutz und Mission. Das deutsche Protektorat über die katholische Mission von Süd-Shantung* (Rivinius, 1987) en *Die zwei Symbole des Kreuzes: Handel und Mission: in China und Sudostasien* (Rennstich, 1988). Ook de artikelen van W. Reinhard ("Christliche Mission und Dialektik der Kolonialismus", 1989) en Rivinius ("Interdependenz von Politik und Evangelisation in China", 1989) in *Historisches Jahrbuch* werpen een interessant licht op de problematiek. In de publicatie van Neils (*United States Attitudes and Policies towards China. The Impact of American Missionaries*, 1990) staat ook het Amerikaanse beleid ten aanzien van China centraal, maar dan bekeken vanuit het standpunt van de Amerikaanse missionering. Het is een van de weinige studies die de eendimensionaliteit van de West-Oostbeïnvloeding doorbreekt en de terugkoppeling van de missionering naar het Westen belicht, zoals die gestalte kreeg in de westerse beeldvorming over het Oosten en in het beleid.

Op het terrein van het missioneringsbeleid verdient vooral het standaardwerk over de Propaganda Fide (*Sacrae congregationis de Propaganda Fide. Memoria rerum, 350 anni a servizio delle missioni, 1622-1972*), dat tussen 1971 en 1976 onder redactie van de oblaat Jozef Metzler verscheen, een vermelding. In 1980 publiceerde deze auteur ook over de synodes in het Verre Oosten (*Die Synoden in China, Japan und Korea, 1570-1931*). De interesse voor de Vaticaanse archieven en het missiebeleid van Rome kwam verder uitgebreid aan het licht in het doctoraat van Claude Prud'homme uit 1989. Dit standaardwerk over de missionaire strategie van de Heilige Stoel onder Leo XIII verscheen in 1994 in de Collection de l'Ecole française de Rome (*Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII (1879-1903): centralisation romaine et défis culturels*, 1994).

Recent konden ook de missiologie en de missietheologie rekenen op een hernieuwde belangstelling. Zowel over de tenoren van de katholieke als van de protestantse missiewetenschap werd nieuw onderzoek verricht, respectievelijk door K. Müller (*Josef Schmidlin (1876-1944). Papsthistoriker und Begründer der katholischen Missionswissenschaft*, 1989) en H. Kasdorf (*Gustav Warnecks missiologisches Erbe*, 1990). Ook het twaalfde colloquium

van CREDIC (Verona, 1991) stond in het teken van *Sciences de la mission et formation missionnaire au XXe siècle* (1992). De belangstelling voor de theorie werd trouwens bevestigd in de publicaties van D.J. Bosch, *Transforming Mission Paradigm Shifts in Theology of Mission* (1991) en Jongeneel, *Philosophy, Science and the Theology of Mission* (1995).

De wetenschappelijke congregatiegeschiedenissen kunnen als een nieuw onderzoeksterrein worden beschouwd. Over heel wat missiecongregaties die in China actief zijn geweest - op dat punt was de katholieke historiografie duidelijk aan een inhaalbeweging toe - werd onderzoek verricht naar hun profiel, hun concrete apostolaatswerk en de culturele aspecten van hun activiteiten in China, op een manier die het politieke kader van het protectoraat duidelijk oversteeg. Deze hernieuwde belangstelling voor de congregatiegeschiedenis manifesteerde zich in alle taalgebieden. We denken hierbij aan de studies over de Canadese jezuïeten in Suzhou (*Les Jésuites du Québec en Chine* (Langlais, 1979); *Le diocèse de Süchow. Champ apostolique des Jésuites Canadiens de 1918 à 1955* (Renaud, 1982)), de Duitse steylisten in Zuid-Shandong (Hartwich, 1983, 1985, 1987, 1988, 1989, 1991), de Californische jezuïeten (*Chosen for China. The California Province Jesuits in China, 1928-1957. A Case study in Mission and Culture* (Fleming, 1986)), de Amerikaanse *Maryknollers in China* (Wiest, 1988) en de Amerikaanse passionisten (C. Caulfield, *Only a Beginning: the Passionists in China, 1921-1931* (1990)). Voor het eerst werden ook de vrouwelijke congregaties ruim in dit reveil betrokken. *Women in the Church* (1990) van de Summer meeting van 1989 en de Winter meeting van 1990 van de Ecclesiastical History Society bevat een aantal interessante bijdragen over missionering. Ook het elfde colloquium van het CREDIC (Saint-Flour, 1990) stond in het teken van: *Femmes en mission*, 1991. Verder was het vooral de Angelsaksische wereld die op dit terrein de toon aangaf. Vermeldenswaardig in dit opzicht zijn: Hunter, *The Gospel of Gentility: American Women Missionaries in the turn-of-the Century in China* (1984); A.C. Wolf, *Against all odds. Sisters of Providence Mission to the Chinese, 1920-1990* (1990); M.C. Pendergast, *Havoc in Hunan. The Sisters of Charity in Western Hunan, 1924-1951* (1991) en Bowie e.a. *Women and Missions. Past and Present. Anthropological and Historical Perceptions* (1993).

In het kielzog van deze congregatiegeschiedenissen ontstond ook een nieuwe belangstelling voor deelaspecten van het apostolaat, zoals de invloed van het missieonderwijs op de ontwikkeling en modernisering in China (*China and the Christian Colleges* (Lutz, 1971)), het persapostolaat (J.A. Bauer, *Das Presseapostolat Arnold Janssens (1837-1909): seine Bedeutung für die Entfaltung der Gesellschaft des Göttlichen Wortes und die Ausbildung des Missionsbewusstseins*, 1989) of de biografie (H. Schneider, *Cyrillus Jarre OFM, Märtyrerbisschof aus Ahrweiler in China*, 1989).

Een opmerkelijk nieuw fenomeen dat in de marge van de congregatiegeschiedenissen aan het licht kwam, was de relatie tussen de missionering en het monachisme tijdens het interbellum. Deze problematiek kwam aan bod in de publicaties van Delcourt (*Dom Jehan Joliet (1870-1937): un projet de monachisme bénédictin chinois*, 1985) en Doppelfeld (*Mönche und Missio-*

nare. Wege und Weisen benediktinischer Missionsarbeit, 1988; "In der Spannung zwischen monastischer und missionarischer Berufung", 1990).

De relatie tussen missionering en cultuur moet worden beschouwd als een nieuw onderzoeksterrein. Het kreeg gestalte onder invloed van de popularisering van het inculturatiedebat in de jaren 1980. Aan de missiologische faculteit van Nijmegen werd onder impuls van Arnulf Camps een aantal interessante doctoraatsverhandelingen rond deze thematiek gemaakt (*Evangelisatie en Kultuurverandering* (Coomans, 1980) en *Pater en Papoea* (Cornelissen, 1989)). Het thema werd ook in een aantal van de hierboven vermelde congregatiegeschiedenissen (Langlais, Fleming, Wiest) en in het recente doctoraat over de missiestrategie van de Propaganda Fide (Prud'homme, 1989) aangesneden. De katholieke "rites de passage" in China konden rekenen op een hernieuwde belangstelling. De Franse sinologe Françoise Aubin bestudeerde het katholieke huwelijk in Mongolië ("Palaquin rouge et catholicisme", 1989). Claude Prud'homme expliciteert het standpunt van de Heilige Stoel ("Mariage chrétien et mission chez les païens. La position de la papauté autour de 1900"). Jacques Gadille gaf in "Mission chrétienne et cultures" (1990) een interessante status-quaestionis van dit nieuwe onderzoeksveld, maar met de nadruk op de Franse geschiedschrijving. Het is echter duidelijk dat dit onderzoek zowel inhoudelijk als methodologisch nog in zijn kinderschoenen staat en dat er op het terrein zelf nog heel wat veldwerk dient te gebeuren.

Vanuit sinologische hoek reageerde men nogal terughoudend op de nieuwe trend in het historisch onderzoek om het missieverleden in China te bestuderen vanuit het standpunt van de inculturatie. Deze interdisciplinaire bevruchting van het historisch onderzoek vanuit de missiologie kan nochtans nuttig zijn, op voorwaarde dat het nieuw aangereikte begrippeninstrumentarium in een juiste context en een juiste betekenis wordt gebruikt. De missiologische begrippen "adaptatie", "acculturatie", "inculturatie", "contextualisering" zijn in een welbepaalde historische context ontstaan. Ze hebben een eigen specifieke betekenis, maar ze worden in het huidige onderzoek al te vaak ten onrechte als synoniemen gebruikt. In dit werk is ervoor geopteerd om het hoofdstuk rond de culturele dimensie in de missionering op te bouwen rond het meer neutrale concept "cultuurcontact", zodat er ook ruimte was voor de destructieve aspecten in de relatie tussen missionering en cultuur.

5. Een sinologisch reveil

Ook de sinologie kwam tijdens de jaren 1970 en 1980 in een stroomversnelling en plukte de vruchten van de grotere maatschappelijke belangstelling voor China. In de naoorlogse periode verrichtte de Harvard-historicus John King Fairbank baanbrekend werk op het terrein van de sinologie. In 1988 publiceerde hij nog een geschiedenis van China van 1800 tot op heden, die in 1989 ook in het Frans is vertaald (*La grande révolution chinoise, 1800-1989*) en die kan worden beschouwd als de meest recente gevulgariseerde synthese van zijn onderzoek.

Fairbank moet echter stilaan de fakkel overdragen aan een jongere generatie van sinologen, die nog veel verder de weg opgaan van het detail-onderzoek van de authentieke Chinese bronnen en die op bepaalde punten de "Fairbank"-synthese bijsturen. De nu elf volumes tellende *Cambridge History of China*, waarvan de publicatie in 1976 is begonnen, is hiervan de belangrijkste neerslag. Dit werk geeft de actuele stand van het onderzoek weer over zeer diverse terreinen, zoals de economie, de buitenlandse betrekkingen, de militaire ontwikkelingen, literaire en intellectuele stromingen, sociale mutaties en politieke hervormingen of bepaalde cruciale historische gebeurtenissen. De volumes X, XI, XII en XIII handelen over de periode 1800 tot 1949.

Dat de geschiedenis van de missies in dit standaardwerk maar een bescheiden plaats kreeg toebedeeld, is significant voor de beperkte sinologische belangstelling voor wat men in het bibliografisch essay omschrijft als "a new field of investigation". Het beeld dat Cohen in zijn "Christian missions and their impact to 1900" van de missies schetste is trouwens sterk beïnvloed door zijn onderzoek over de "anti-christian movement". In de volumes XII en XIII, die handelen over de jaren 1900 tot 1949, de periode waarin de missie in China de grootste kwantitatieve uitbreiding kende, ontbreekt elke verwijzing naar missionering of zending.

Hoofdstuk I

In de ban
van het
Verre Oosten

Groeiende Europese belangstelling voor China [1800-1940]



Pater Mattheo Ricci sj (1552-1610) met een Chinese christen.
Het hoofddeksel (ji-jin) *kan symbool staan voor de aanpassing aan de Chinese tradities. Aan deze apostolaatsmethode kwam met de ritenstrijd een einde.*

In 1984 wees de Amerikaanse historicus Paul Cohen in zijn studie *Discovering History in China* op de noodzaak van een "Chinese" Chinahistoriografie. Hij pleitte voor een geschiedschrijving die haar verhaal in China begint en niet in het Westen. "Het moet bij voorkeur de Chinese context zijn die de chronologische cesuren aangeeft en die bepaalt wat historisch relevant is", zo stelde hij [1]. De geschiedenis van de Chinese katholieke Kerk begon nochtans wel degelijk in het Westen. De kiemen van de missionaire vloedgolf lagen in Europa. Wel hebben een aantal intern-Chinese factoren de westerse penetratie vergemakkelijkt. In dit hoofdstuk wordt de missionaire mobilisatie voor het Verre Oosten geschetst en gekaderd binnen de ontluikende Oost-Westrelaties.

1. *Het missionaire debacle van de achttiende eeuw*

Op het einde van de achttiende eeuw leek het er allerminst op dat de komende eeuw zou uitgroeien tot de grote missie-eeuw. De katholieke Kerk was in een existentiële crisis verzonken, die zich ook liet voelen in de missies. Voor dit debacle kunnen diverse verklaringselementen worden aangehaald.

1.1. De nefaste band tussen troon en altaar

Een eerste gegeven dat de crisis van de achttiende-eeuwse missie verklaart, heeft te maken met de veranderende internationaal-politieke context. Tijdens de zestiende en zeventiende eeuw deed de missionaire groei zich voor in het kielzog van de Spaanse en Portugese ontdekkingstochten. De basis voor deze band tussen troon en altaar was reeds gelegd in 1494, toen onder impuls van paus Alexander VI in het verdrag van Tordesillas een demarcatielijn was vastgelegd tussen de Spaanse en Portugese kolonies. In ruil verbonden deze landen zich ertoe om de uitbreiding van het christendom in hun kolonies ter harte te nemen. Meteen was de basis gelegd voor het "koninklijk patronaatsrecht", ook "padroado" genaamd. Zowel Spanje als Portugal beriepen zich hierop om ook in interkerkelijke aangelegenheden hun invloed te laten gelden. Missionarissen hadden bijvoorbeeld de expliciete koninklijke toestemming nodig om in de door hen gepatroneerde gebieden te kunnen verblijven. Vooral Portugal interpreteerde zijn titel van "Militia Christi" als een staatsabsolutisme op kerkelijk en missionair vlak [2].

1. Cohen, *Discovering History in China*, 186-187. Zie ook: Rule, "Chinese-centered Mission History", 55-57; Charbonnier, "The Interpretation of Christian History in China", 49-50.
2. Höffner, *Kolonialismus und Evangelium*, 83-106, 173-189, 243-263; Specker, *Die Missionsmethode in Spanish-Amerika*, 16-29; Eserloh, "The Pontificate of Adrian VI", 104-113; Glazik, "The Springtime of the Missions in the Early Modern Period", 45-47, 575-614; Camps, "De katholieke missionaire beweging van 1492 tot 1789", 222-229; Boxer, *Portuguese Conquest and Commerce*; Jann, *Die katholische Missionen in Indien, China und Japan*.

Deze symbiose tussen Kerk en staatsmacht kwam de missie duur te staan. De tanende machtsposities van Spanje en Portugal luidden voor de katholieke missies een periode in van achteruitgang en verval [3]. Delacroix berekende dat er op het einde van de achttiende eeuw nog slechts 526 missionarissen in de missies werkzaam waren, inlandse priesters inbegrepen. Van Laarhoven schatte hun aantal rond 1800 op slechts 300 [4]. De nieuwe zeemogendheden die in de achttiende eeuw op het internationale forum verschenen, waren hoofdzakelijk protestants. Dat opende nieuwe perspectieven voor de protestantse zending, maar bracht de kwijnende katholieke missies bijkomende slagen toe. Voor de eerste maal in haar geschiedenis kreeg de katholieke Kerk met concurrentie "uit eigen huis" af te rekenen en dit op een terrein waar ze tot dan toe een monopolie bezat. Vooral Engeland, Nederland en Duitsland, maar ook de Verenigde Staten, participeerden ijverig aan het mundiale zendingsproject dat in de loop van de negentiende eeuw gestalte kreeg [5].

1.2. In naam der orthodoxie

De slagkracht van de rooms-katholieke Kerk werd in de achttiende eeuw nog het meest aangetast door de interne verdeeldheid over een aantal theologische problemen. De controverse met de meeste weerklank was ongetwijfeld die over het jansenisme. Rond de theologische kwesties van genade en vrije wil kwam het tot een heftig augustiniaans-thomistisch debat. Volgens de rigoristische jansenistische doctrine had de erfzonde de menselijke vrije wil op fundamentele wijze aangetast, in die zin dat het individu ethisch gezien niet in staat werd geacht om het goede te doen zonder de expliciete genade van God. Deze pessimistische mensvisie ondervond sterke tegenkanting van de jezuïeten. Zij hingen een meer optimistische theologie aan, geïnspireerd door de humanistische renaissance met haar positieve evaluatie van de menselijke natuur en rede. Geleidelijk groeide deze theologische controverse uit tot een politiek dispuut van internationaal gehalte. In Frankrijk beschouwde Lodewijk XIV de religieuze gedrevenheid van de jansenisten als een bedreiging voor zijn absolutistische ambities, waardoor de burgerlijke autoriteiten een anti-jansenistische koers gingen varen. Ook de universitaire milieus van de Parijse Sorbonne kwamen in anti-jansenistisch vaarwater terecht. Onder druk van de Franse regering veroordeelde Rome de jansenisten expliciet in 1713 met de bul *Unigenitus*. Het debat tussen het zogenaamde laxisme van de jezuïeten en het rigorisme van de jansenisten hield echter aan. Zowel op het continent als in de missies leidde dit aan beide

---

3. Plattner, *Pfeffer und Seelen*, 195-234; Rennstich, *Die zwei Symbole des Kreuzes*, 81-114; Hammer, *Weltmission und Kolonialismus*, 49-91, 137-155; Neil, *Colonialism and Christian Missions*, 116-169.
4. Delacroix, "Le déclin des missions modernes", 363-394, 385 (kaart met statistieken); Van Laarhoven, *De Kerk van 1770-1970*, 90; Brou, "Les statistiques dans les anciennes missions", 361-384; *Kerk en missie*, XXXXI (jan. 1961) 76.
5. Jongeneel, "De protestantse missionaire beweging tot 1789", 230-236; Wind, "De protestantse missionaire beweging van 1789 tot 1963", 243-257.

kanten tot onzekerheid en insinuaties die de slagkracht van de Kerk ondermijnden [6].

De ritenstrijd was in zekere zin een voortzetting van dit debat, maar dan met betrekking tot de missies in China. Sinds de Spaanse bedelorden - vooral dominicanen en franciscanen - vanaf 1633 het Chinese vasteland aandeden, kwam de apostolaatsmethode die er door de jezuïeten werd gevolgd, meer en meer onder vuur te staan. Vanuit hun humanistisch optimisme hadden de volgelingen van Ignatius een zeer positieve kijk ontwikkeld op de Chinese, niet-christelijke cultuur. Hierdoor geïnspireerd, werkten zij een originele en vrij succesrijke methode van tegemoetkoming aan de confucianistische tradities uit, met het oog op een betere infiltratie van de katholieke godsdienst in de hogere sociale klassen. In hun ogen konden de catechumenen ongestoord de traditionele riten blijven bijwonen, aangezien die in de Chinese maatschappij een louter burgerlijke functie hadden. Zelf probeerden zij een maximale aanpassing aan de oosterse concepten en gebruiken te realiseren. Zo kregen ze in 1615 van paus Paulus V de toestemming om het hoofddeksel [*ji-jin*] te dragen tijdens de liturgische plechtigheden. Volgens hun tegenstanders moesten deze verregaande vormen van sinofilie en accommodatie onvermijdelijk leiden tot ketterij en schisma.

Het dispuut sleepte met wisselende kansen en uitspraken gedurende bijna een eeuw aan, tot paus Benedictus XIV in 1715 de kwestie definitief beslechtte in het nadeel van de jezuïeten. In de encyclieken *Ex illa die* (1715) en *Ex quo singulari* (1742) werden alle inlandse rituelen voor de katholieken verboden [7]. In de historiografie wordt de uitspraak van 1742 meestal geïnterpreteerd als dé gemiste kans voor het katholicisme in het Verre Oosten. Feit is dat in de loop van de zeventiende eeuw een aantal jezuïeten zoals Mattheo Ricci, Adam Schall en Ferdinand Verbiest erin waren geslaagd om hun invloedrijke positie aan het keizerlijk hof aan te wenden ten voordele van de katholieke religie. Keizer Kangxi vaardigde in 1692 zelfs een edict uit voor religieuze vrijheid [8]. In 1704 voerde diezelfde keizer, onder invloed van de wendingen die de ritencontroverse aannam, echter een restrictie in op de missionaire activiteiten. China sloot in 1724 definitief zijn grenzen voor elke heterodoxie die zijn sociale orde kon bedreigen [9].

De uitkomst van deze controverse moet vanuit een complex geheel van factoren worden verklaard. Net als het jansenisme werd het probleem van de riten geleidelijk gepolitiseerd. De wedijver tussen de verschillende orden

---

6. Maire, ed. *Jansenisme et révolution*; Raab, *Reich und Kirche*, 23-51; Dinet, "Le jansénisme et les origines de la déchristianisation"; Ordioni, "Les origines gallicanes de l'anticléricalisme en Auxerrois".
7. Over de jezuïetenmissie werd recent nog gepubliceerd: Rule, *K'ung-tzu or Confucius*; Standaert, *Yang Tingyun*; Brou, "Les tâtonnements du père M. Ricci", 228-244; Bettray, *Akkommodationsmethode*. Over dominicanen en franciscanen zijn de publicaties minder recent: Biermann, *Dominikanermission*; Maas, *Franziskanermission*; Gonzales, *Misiones dominicanas*. Over de ritenstrijd: Minamiki, *Chinese Rites Controversy*, 25-76, 813-204.
8. Ronan, ed., *East Meets West*.
9. Liu, "Orthodoxy in Chinese Society", 1-5; Id., "Socioethics as Orthodoxy" definieert orthodoxie als de sociaal-religieuze ethiek van de confucianistische maatschappij. Zie ook hoofdstuk V.



De Pittemse missionaris Ferdinand Verbiest (1623-1688) in mandarijnengewaad. Hij vertrok in 1658 als missionaris naar China en werd als directeur van de keizerlijke sterrenwacht vertrouweling van keizer Kangxi, die het christendom zeer gunstig gezind was.

speelde een doorslaggevende rol, alsook de veranderende loyauteiten van de curie [10]. Zo was de Propaganda Fide, de in 1622 opgerichte pauselijke Congregatie voor de Verspreiding van het Geloof, tijdens de ritenstrijd een van de vurigste pleitbezorgsters van het rigoristische standpunt.

Een belangrijk element in de nasleep van bovengenoemde twistpunten was de opheffing van de jezuïetenorde. Met haar 1200 missionarissen was zij de meest invloedrijke missionaire orde van haar tijd. Zij was vooral van betekenis in China en Paraguay. Door hun militant ultramontanisme en hun onafhankelijke positie ten aanzien van de kerkelijke hiërarchie hadden de jezuïeten zich binnen en buiten de Kerk verschillende vijanden gecreëerd. Er waren drie debatten aan de gang waarin ze betrokken partij waren. Het reeds vermelde dispuut over genade en vrije wil was opgelost ten gunste van de jezuïeten. In de tweede helft van de achttiende eeuw keerde het tij. In het verdict over de ritenstrijd moesten ze het onderspit delven. Het was echter het derde conflict, namelijk over de reducties in Paraguay, dat hun de finale slag toebracht. Hun apostolaatsmethode bestond in het stichten van integraal katholieke dorpen of reducties, die werden bestuurd door de missionaris. Op gemeenschapsgrond werden allerhande sociale voorzieningen, zoals scholen en hospitalen, opgetrokken. De grote koloniale machten zagen in deze katholieke staatjes, waarvan de totale oppervlakte meer dan de helft van Frankrijk bedroeg, hoe langer hoe meer een bedreiging. Aanvankelijk wisten de reducties zich met de militaire steun van de Indianen nog te handhaven. In 1759 slaagde de Portugese markies van Pombal er echter in om de jezuïeten te verslaan en hen uit Portugal te verbannen. Hierdoor kwam de hetze in een stroomversnelling. In 1773 schafte paus Clemens XIV de orde af die eens als de ultieme verdediger van het pausdom was geconcipieerd [11].

1.3. Het "tabula rasa" van de Franse Revolutie

Verlichtingsfilosofen en encyclopedisten formuleerden in hun laïciserende geschriften een ideologisch en politiek alternatief voor het feodalisme en de theocratie van het ancien régime. De Franse Revolutie kan in grote mate als de politieke veruitwendiging van deze nieuwe ideeën worden beschouwd. Met haar fanatiek ontkersteningsprogramma sloeg zij diepe bressen in de westerse Kerk. In het revolutionaire Frankrijk werd de Kerk teruggedrongen uit het onderwijs en de liefdadigheid en verloor zij haar bevoorrechte positie op politiek en economisch vlak. Alle seculiere priesters werden verplicht de eed van trouw af te leggen aan de "Constitution Civile du Clergé". Dat hield in dat de clerus zich onderwierp aan het gezag van de revolutionaire grondwet, wat velen weigerden. Op 13 februari 1790 werden in Frankrijk alle reguliere orden afgeschaft. Hun uitgestrekte eigendommen werden door de revolutionaire regering verbeurd verklaard en te koop aangeboden. Vooral tijdens het bewind van Robespierre (1893-1894) vond

10. Minamiki, *Chinese Rites Controversy*, 29-32, 43-52.
11. Becker, *Die politische Machtstellung der Jesuiten*; MacNaspy en Blanch, *Lost Cities of Paraguay*; Woodrow en Longchamp, *Les jésuites*; Cummins, ed., *Jesuit and Friar.*

er een ingrijpende kerkvervolging plaats die erop gericht was de belangrijkste pijlers van de kerkelijke machtspositie neer te halen. In het concordaat dat Napoleon in 1801 afsloot met paus Pius VII werd het status-quo erkend. Het resultaat was een sterk gereduceerde Kerk onder staatscontrole.

De belangrijkste impact van de napoleontische oorlogen (1792-1815) was niet zozeer de territoriale uitbreiding van Frankrijk, die indrukwekkend, maar van zeer korte duur was, maar wel het feit dat het revolutionaire gedachtegoed werd uitgedragen naar een groot deel van Europa. Dit ideeëngoed inspireerde in de loop van de negentiende eeuw tal van liberale, nationalistische en vaak antiklerikale revolutionaire bewegingen, die Kerk en religie verder in het defensief zouden drukken. In de meeste Europese landen fungeerden ze als maatschappelijke en intellectuele splijtzwammen, die bipolaire structuren hielpen creëren en in stand houden [12].

Hoewel de polariserende impact van de Franse Revolutie aan de Angelsaksische wereld was voorbijgegaan, waren de protestantse Kerken minstens onrechtstreeks beïnvloed door haar ideologie. Met name de protestantse theologie was in de ban geraakt van het rationalisme. Dat leidde tot een formalisering van de geloofsinhoud en tot een devaluatie van het bovennatuurlijke en de openbaring. Op zijn beurt gaf dit aanleiding tot een zekere vervlakking en onverschilligheid. In de literatuur werd dit als de periode van de protestantse scholastiek omschreven [13].

1.4. Kiemen van herstel

Ondanks de reeds genoemde aderlatingen op het missiefront, grepen tijdens de zeventiende en achttiende eeuw toch een aantal structurele vernieuwingen plaats die de religieuze heropleving van de negentiende eeuw mee zouden dragen. De Propaganda Fide, in 1622 opgericht als een afdeling van de Romeinse curie, zou een cruciale wegbereider worden voor het missionaire reveil van de negentiende eeuw. Als contrareformatorisch initiatief was ze aanvankelijk gericht tegen de protestantse wereld. Achter het centralistische streven ging echter ook een nieuwe missionaire motivatie schuil. Het groeiende besef van de nadelen van het Spaanse en Portugese patronaatsrecht leidde impliciet tot een verbreding van het missieconcept. Geleidelijk werd missie beschouwd als een verantwoordelijkheid van de gehele Kerk. In een instructie van 1659 aan de apostolisch vicarissen van Indochina bijvoorbeeld, benadrukte de Propaganda het spirituele karakter van de missie en suggereerde zij dat de missionarissen zich zouden onthouden van elke vorm van handel of politiek [14].

Aanvankelijk bevonden de missionarissen en vicarissen die onder jurisdictie van de Propaganda werkten - de zogenaamde apostolische missiona-

---

12. Voor de godsdienstpolitiek van de Franse Revolutie: Aubert, "The Catholic Church and the Revolution", 3-84. Voor de impact van de revolutie op de verzuiling: Billiet, "De katholieke zuil in Vlaanderen".
13. Dillenberger en Welch, *Protestant Christianity*, 151-160; Jongeneel, *Het redelijk geloof in Jezus Christus*; Leonard, *Histoire générale du protestantisme*, 145-248.
14. Camps, "De katholieke missionaire beweging van 1492 tot 1789", 227.

rissen - zich nog in een minderheidspositie. De achttiende eeuw was echter het toneel van heftige en voor de Kerk vaak pijnlijke jurisdictieconflicten tussen de missionarissen die nog onder het patronaatsrecht van Spanje en Portugal ressorteerden en de nieuwe apostolische missionarissen [15]. Geleidelijk werd de missionaire taak van de katholieke Kerk meer in haar centrum verankerd. Met uitzondering van Macao fungeerde het gros van de negentiende-eeuwse missionarissen en vicarissen onder de jurisdictie van de Propaganda, die in het tweede kwart van de twintigste eeuw een beleid ging voeren dat resoluut leidde in de richting van een inlandse clerus [16].

Een tweede structurele verandering in de achttiende-eeuwse missiewereld was de grotere betrokkenheid van Frankrijk in het missiegebeuren. In de achttiende eeuw spande Frankrijk zich als geen ander land in om door de Heilige Stoel als "eminente beschermer der katholieke missiën" te worden erkend, een titel die het land wenste over te nemen van de Portugezen. De Franse regeringen zagen hierin een uitgelezen instrument om hun koloniale ambities te verwezenlijken. De Franse invloed werd, vooral met betrekking tot China, een factor waarmee zowel op kerkelijk als op internationaal politiek vlak rekening diende te worden gehouden [17].

2. *Vernieuwd missie-elan onder impuls van een katholiek en protestants reveil (1792-1860)*

Ondanks de defensieve houding waarin Kerk en religie door de Franse Revolutie waren gedrongen, waren de eerste decennia van de negentiende eeuw gekenmerkt door een vernieuwd religieus en missionair dynamisme. Dat manifesteerde zich zowel in de katholieke als in de protestantse wereld.

2.1. Spirituele herleving

Zowel aan katholieke als aan protestantse kant moet het reveil worden gezien als een binnenkerkelijke reactie tegen de Verlichting. De religieuze herleving manifesteerde zich het eerst aan protestantse zijde. Reeds in de achttiende eeuw waren er in Engeland, op het Europese continent en in de Verenigde Staten tekenen van ontevredenheid over het filosofisch rationalisme. In de overtuiging dat de vitaliteit van het geloof was aangetast, werden er onafhankelijk van elkaar pogingen ondernomen om de geloofservaring weer centraal te stellen. Op het vasteland maakte de piëtistische beweging opgang. Vanuit Duitsland oefenden de Hernhutters van Bohemen een

15. de Jong, *Revolutie en schisma.*
16. *Sacrae congregationis de Propagande Fide memoria rerum*, I-2, 727-796; II, 592-603; Mulders, *Missiegeschiedenis*, 261-279; Jacqueline, "La Sacrée Congrégation 'De Propaganda Fide' et le réveil de la conscience missionaire".
17. Frostin, "Pouvoir royal et missions lointaines"; Wei, *La politique missionnaire de la France en Chine*, 466-478.

belangrijke invloed uit bij het verlaten van de rationalistische denkpistes. In Engeland was het vooral John Wesley die met zijn nadruk op de persoonlijke bekering de reactie tegen de orthodoxie vertegenwoordigde, terwijl in de Verenigde Staten de Great Awakening een zelfde invloed had. Aan het begin van de negentiende eeuw kwam op het Europese vasteland een nieuwe opwekkingsbeweging tot stand die haar epicentrum had in Genève en van daaruit geheel gereformeerd Europa beïnvloedde.

Een eerste kenmerk van de theologie van het reveil was een meer christocentrische invalshoek. Een afwezige, deïstische godheid werd vervangen door een persoonlijke en inspirerende Christusfiguur. In deze context is een zinsnede van de protestantse theoloog Alexandre-Rodolphe Vinet over het reveil in Lausanne betekenisvol. "L'important pour eux est de croire, et ils croient avec une chaleur d'âme, dont on se fait difficilement une idée dans le monde", schreef een getroffen Vinet in 1823 aan zijn familie [18]. Met deze klemtoon op het individuele gevoel dat bij de geloofservaring centraal stond, was zowel het protestantse als het katholieke reveil schatplichtig aan de romantiek, die tussen ca. 1780 en 1850-1860 in grote mate het algemene tijdsklimaat beheerste. In haar afwijzing van het rationalisme en haar voorliefde voor het gevoelsleven orkestreerde deze denkstroming in grote mate de reactie tegen de Verlichting [19].

In het protestantse reveil nam de nadruk op persoonlijke emotionaliteit excessieve proporties aan, wat het wantrouwen van de officiële protestantse kerkorganen ten aanzien van de gehele beweging in grote mate verklaart. In het Rijnland bijvoorbeeld, ontstonden tal van mystieke groeperingen die zich sterk door millenaristische verwachtingen lieten leiden. In Schotland maakte Edward Irving furore met zijn opzwepende preken die waren doorspekt met mystieke bespiegelingen over het einde der tijden. Zij leverden hem een veroordeling op, een verbod op prediking en een uitsluiting uit de Schotse Kerk. In de jaren 1830 bleef het Irvingianisme nochtans een sterke aantrekkingskracht uitoefenen op theologiestudenten in Genève.

Ook het katholieke reveil vertoonde tekenen van mystieke bewogenheid en vernieuwde spiritualiteitsbeleving, zoals bleek uit de heroprichting van talrijke broederschappen en devotiepraktijken. Vooral de Maria- en de Heilig-Hartdevotie wonnen in de negentiende eeuw sterk aan betekenis. Hoewel er ook in de katholieke Kerk een latente spanning bestond tussen de vaak aberrante uitingen van volksdevotie en het officiële leergezag, leidde dit niet tot excessen of open conflicten. De herlevende volksvroomheid kon door het leerambt meestal worden gekanaliseerd binnen de officiële liturgie. De Mariadevotie is hiervan een goed voorbeeld. De exuberante volkse Mariadevotie van de Contrareformatie vond na een zekere verkoeling tijdens de Verlichting haar vroegere uitbundigheid terug tijdens de romantiek. Na enige aarzeling werden deze devotiepraktijken door het officiële leergezag

---

18. Kluit, *Het protestantse reveil*, 104.
19. Voor de invloed van de romantiek op religie en reveil: Reardon, *Religion in the Age of Romanticism*; Kluit, *Het protestantse reveil*, 11-14; Schmidt, "Epochen der Pietismusforschung", 62, 79; Holtrop, *Tussen piëtisme en reveil*, 36-44.

ondersteund, toen paus Pius IX in 1854 het dogma van de onbevlekte ontvangenis van Maria uitriep [20].

2.2. Katalysator van de missiegedachte

Het reveil bracht een ondubbelzinnige inzet voor missionering en zending met zich mee. John Dillenberger en Claude Welch gaan zelfs zover te stellen dat in het begin van de negentiende eeuw het missionaire elan binnen het protestantisme het grootst was in die groepen die het sterkst door piëtisme, methodisme of Great Awakening waren beïnvloed [21]. Deze band tussen religieuze heropleving en missionering was ook duidelijk merkbaar in de katholieke wereld.

Om een beter zicht te krijgen op de bronnen van deze missionaire gezindheid is het nuttig de twee belangrijkste inspiratoren van de negentiende-eeuwse missiebeweging even kort voor te stellen, namelijk William Carey aan protestantse zijde en François René de Chateaubriand aan katholieke zijde. Met de publicatie van zijn *Enquiry into the Obligations of Christians to use Means for the Conversion of the Heathen* (1792) oefende predikant Carey een opmerkelijke invloed uit op de ontwikkeling van een positieve ingesteldheid tegenover de zending. Met zijn traktaat wilde hij de lezers wijzen op de universele missieplicht die op ieder welmenend individueel christen rustte. Hiervoor gebruikte hij zowel theologische, historische als eigentijdse argumenten [22]. Vanuit een concrete evocatie van de spirituele, materiële en culturele noden van de missielanden, doorspekt met romantiek, heroïsme en een vleugje "manifest destiny"[23], praatte Carey als het ware een initieel schuldgevoel aan bij al wie niet op de missieroep inging. "Yet, I question whether all are justified in staying here, while so many are perishing without means of grace in other lands". Typerend is dat deze mundiale oriëntatie met een veelheid aan cijfermateriaal, tabellen en statistieken werd onderbouwd.

Opmerkelijk is dat Carey zijn theoretisch pleidooi voor de missionering ook voorzag van een praktisch addendum. In zijn laatste hoofdstuk zette hij uiteen onder welke vormen de bovengenoemde missie-idealen gestalte konden krijgen. Zijn oproep tot "vurige, overtuigde christenen, predikanten en leken om zich te verenigen in organisaties en volgens bepaalde regels gelden in te zamelen en missionarissen uit te sturen", leidde in 1792 tot de oprichting van het eerste protestantse zendingsgenootschap, de Baptist Missionary

20. Voor de devotiewerken in de bisdommen Gent en Brugge: De Maeyer, Heyrman en Quaghebeur, "Een glorierijk verleden"; Art, *Kerkelijke structuur en pastorale werking*; Maires de Solesmes, ed., *La dévotion de Marie*; Cloet, ed., *Het bisdom Gent*; Cloet, ed., *Het bisdom Brugge*.
21. Dillenberger en Welch, *Protestant Christianity*, 123-140.
22. Carey, *Enquiry*, 1-14.
23. "Manifest destiny" (letterlijk vertaald: "duidelijke bestemming") was een centrale notie in de negentiende-eeuwse Angelsaksische koloniale literatuur. Men ging ervan uit dat de "blanke man" een evidente lotsbestemming had ten aanzien van zijn niet-blanke medemens. De notie hing nauw samen met een gevoel van culturele superioriteit.

Society (BMS). Een tweede middel dat volgens hem moest worden aangewend, was het apostolaat van het gebed. In wekelijkse, collectieve gebedsmeetings probeerde hij genade, bekeringen en roepingen op te wekken. Met deze nadruk op individuele bijdragen en gebed werden als het ware de krachtlijnen van de negentiende- en twintigste-eeuwse missieactie uitgetekend. Zowel aan protestantse als aan katholieke zijde zouden die ogenschijnlijk heel bescheiden middelen in staat blijken om een nooit geziene hoeveelheid mensen en kapitaal te mobiliseren.

In de katholieke wereld oefende *Le génie du christianisme* (1802) een vergelijkbare invloed uit, in die mate zelfs dat de eminente Belgische missioloog Pierre Charles de auteur Chateaubriand als "le magicien du renouveau missionnaire" aanduidde. In dit heroïsche epos beschreef Chateaubriand de genialiteit van het christendom: zijn bijdrage aan kunst en cultuur, zijn sociale activiteiten en zijn missieverleden. Integraal volgens de recepten van de romantiek bezong hij de harmonie tussen christelijke religie, natuur en menselijke passies [24]. Net als Carey schetste hij een gevoelsreligie, waarin het persoonlijke engagement centraal stond. Ook hier had dit religieuze engagement een missionaire uitloper. De plaats die de missie in dit werk inneemt, is nochtans bescheidener. Theologische argumenten ter ondersteuning van de missieplichten van ieder individu ontbreken, evenals praktische tips voor het herinrichten van missieactiviteiten. Het roemrijke missionaire verleden van de katholieke Kerk werd daarentegen wel uitgebreid ten tonele gevoerd. Het is interessant om vast te stellen dat er ook in de geest van deze auteur een mentaal equivalent bestond tussen Kerk en missionering. Het is vooral in die zin dat het belang van dit werk voor de katholieke missiebeweging moet worden ingeschat [25].

2.3. Institutionele impulsen

Het reveil gaf aan katholicisme en protestantisme vergelijkbare institutionele impulsen. De reactie hierop van officieel-kerkelijke zijde was nochtans verschillend, alsook de integratie ervan in de ruimere kerkelijke context.

In het protestantisme was het reveil de voornaamste motor bij het oprichten van zendingsgenootschappen en de totstandkoming van een voorheen onbestaande missionaire infrastructuur. Hoewel deze opwekkingsbeweging over het algemeen niet tot afscheiding of sektevorming aanleiding gaf, had ze aanvankelijk met de argwaan van de officiële kerkelijke instanties af te rekenen. De meeste zendingsgenootschappen bleven nochtans met een bepaalde protestantse groepering of denominatie verbonden. Opnieuw kwam het initiatief vanuit Engeland. In 1799 werd vanuit anglicaanse hoek de Church Missionary Society (CMS) in het leven geroepen. De Society for

---

24. Voor de invloed van de romantiek in de missieliteratuur: Dujardin, "Van pionier tot dienaar", 127-132.
25. Henkel, "Gestaltnahme von Bekehrungsvorstellungen", 102-114; Baumont, "La renaissance de l'idée missionnaire", 204-207; Rayez, *Histoire spirituelle de la France*, 297; Charles, *Missiologie*, I, 147-164.



ACCIPE PUERUM ISTUM ET NUTRI MIHI
EGO DABO TIBI MERCEDEM TUAM. (Ex.CH.2.V.9.)
ONTVANGT DAT KIND EN VOED HET VOOR MY:
IK ZAL UW DEN LOON GEVEN.

Het Werk van de Heilige Kindsheid, gesticht in 1843, kende in België een vrij snelle verspreiding. Dit lidmaatschapskaartje toont aan dat het werk reeds in de jaren 1850 interesse had voor de Chinamissie.

the Propagation of the Gospel, die dateert van 1801, legde zich speciaal toe op de verkondiging in Noord- en Midden-Amerika. Nog hetzelfde jaar kwam de London Missionary Society (LMS) tot stand, die in 1807 met Robert Morisson haar eerste protestantse missionaris naar China zou sturen. Hoewel aanvankelijk niet aan een specifieke denominatie gebonden, groeide de LMS uit tot het zendingsorgaan van de congregationalistische Kerken in Engeland. In de Verenigde Staten ontstond in 1810, in kringen van de congregationalisten, de American Board of Commissioners for Foreign Missions (ABCFM) en in 1814 de American Baptist Missionary Board [26].

Opmerkelijk is wel dat het protestantse missiewerk nog eens extra werd gestimuleerd door de oprichting van bijbelgenootschappen. Ook hier gaf Engeland, met de British and Foreign Bible Society (1804), de toon aan. Het belang van deze genootschappen was tweevoudig. Eerst en vooral werd het belangrijkste protestantse instrument van het zendingswerk, de bijbel, met voortvarendheid in tal van lokale talen vertaald. Verder werden dankzij de bijbelgenootschappen voor het eerst interkerkelijke banden gesmeed, wat de efficiëntie van het protestantse missiewerk ten goede kwam.

Ook aan katholieke zijde waren het vaak geïsoleerde particuliere initiatieven die aan de grondslag lagen van nieuwe kerkelijke of missionaire stichtingen. In Frankrijk herstelde de jonge Henri-Dominique Lacordaire, met de hulp van Charles de Montalembert, de orde der dominicanen. Dom Guéranger bewerkstelligde de heroprichting van de benedictijnen in Solesmes. Bovendien ontstonden er talrijke nieuwe orden en congregaties met een missionaire interesse : de congregatie van de Heilige Harten of picpussen (1800), de zusters van Saint-Joseph van Cluny (1807), de oblaten van de Onbevlekte Maagd Maria (1816) en de maristen (1816) [27]. In Lyon hield Marie-Pauline Jaricot vanaf 1822 collectes ten voordele van de missie en stichtte ze het Werk voor de Voortplanting van het Geloof. De bisschop van Nancy, Charles de Forbin-Janson, zamelde sinds 1837 gelden in ten voordele van de weeskinderen in de missies van China en riep in 1843 het Werk van de Heilige Kindsheid in het leven.

In tegenstelling tot hun protestantse tegenhangers reageerden de officiële katholieke instanties meestal positief op deze door het reveil ingegeven prille initiatieven. Voor de gehavende katholieke Kerk was het een welkome gelegenheid om zich na de Franse Revolutie maatschappelijk en institutioneel te herstellen. Vooral paus Gregorius XVI (1831-1846), voordien kardinaal-prefect van de Propaganda Fide, zegde aan een aantal lokale missie-initiatieven, zoals het Werk voor de Voortplanting van het Geloof en het Werk van de Heilige Kindsheid, volmondig zijn steun toe. Dit paste trouwens perfect binnen het Romeinse centralisatiestreven van die tijd. Door deze positieve ingesteldheid van de pausen kreeg het reveil krachtdadige impulsen [28].

---

26. Van Butselaar, "Godvrezende monteurs"; Cohen, "Christian Missions", 547; Latourette, *A History of Christian Missions*, 209-227.
27. Voor een volledig overzicht van de nieuwe stichtingen: Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen*; Van Laarhoven, *De Kerk van 1770-1970*, 102, 159, 210, 264.
28. Over de gregoriaanse restauratie, zie : Beckmann, "Resumption of Missionary Work"; Lesourd, "Le réveil des missions"; Camps, "De katholieke missionaire beweging van 1789 tot nu"; Naidenoff, *Marie-Pauline Jaricot*.

De grote missionaire expansie aan katholieke zijde manifesteerde zich pas echt in het laatste kwart van de negentiende eeuw, tijdens het pontificaat van Leo XIII. Deze paus bedeelde de missie voor het eerst een centrale rol toe binnen het grote mundiale christianiseringsproject dat hij voorop stelde [29]. Sinds de jaren 1860 waren er heel wat exclusief missionaire gezelschappen in het leven geroepen, zoals de congregatie van het Onbevlekt Hart van Maria (scheutisten) (1862), de Witte Paters (1868), de missionarissen van Mill Hill (1866) en de missionarissen van het Goddelijk Woord (1875). De massale deelname van vrouwelijke missionarissen, zowel katholieke als protestantse, was een opmerkelijk en nieuw feit in de missiegeschiedenis van de laat negentiende en begin twintigste eeuw [30].

2.4. Reveil en moderniteit

Doordat het pausdom niet de gereserveerde houding van de protestantse officiële instanties aannam, kon het katholicisme op een veel fundamentelere wijze de reveilbeweging incorporeren. Naast de vermelde pragmatische reden, namelijk het institutioneel herstel na de Franse Revolutie, had dit ook een theologische achtergrond. Het katholicisme was veel minder dan het protestantisme beïnvloed door het rationalisme [31]. Sedert de Reformatie werd elke bespiegeling die naar rationalisme neigde, als ketterij afgedaan. Met de hetze tegen de jansenisten en de afschaffing van de jezuïetenorde was de Kerk voor een stuk intellectueel onthoofd. De traumatiserende impact van de Franse Revolutie had er aan katholieke zijde toe geleid dat de rede, het liberalisme en de democratische vrijheden onherroepelijk werden geïdentificeerd met de ideologie van het vijandige kamp. De officiële filosofie van Kerk en Restauratie was het traditionalisme. In deze doctrine werd niet de rede, maar wel de traditie als bron voor waarheid en kennis beschouwd [32].

Met de encyclieken *Mirari vos* (1832) en *Quanta cura* (1864) voerde paus Pius IX de strijd tegen het liberalisme nog op. De Romeinse kwestie en het Italiaanse Risorgimento wakkerden de gettomentaliteit van de Kerk verder aan. Het zou duren tot het neothomisme van de jaren 1880, vooraleer de rede weer als een valabel middel werd beschouwd om de geopenbaarde

---

29. Lesourd, "Le réveil des missions"; Rétif, "La période des explorations"; Id., "La grande expansion des missions"; Köhler, "The World Plan of Leo XIII"; Baumgartner, "Missions in the Shadow of Colonialism", 527-531.
30. 75% , d.i. 390 van de 515 nieuwe congregaties die tussen 1770 en 1914 in Europa ontstonden, waren vrouwencongregaties: Arens, *Handbuch der katholischen Missionen*, 80; Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen*; Stoffel, *Die katholische Missionsgesellschaften*; Langlois, *Le catholicisme au féminin*. Over vrouwen, missionering en zending: Vints, *100 jaar zusters van Liefde J.M. in Zaïre*; Garrett, "Sisters All. Feminism and the American Women's Missionary Movement; Pirouet, "Women Missionaries of the Church Missionary Society".
31. Pirotte (*Périodiques missionnaires belges*, 279, 298) komt tot de vaststelling dat in de protestantse missietijdschriften tussen 1889 en 1940 geen enkele aanval op het rationalisme voorkwam. In de katholieke missietijdschriften waren deze aanvallen tegen het rationalisme legio.
32. Lafage, *Du refus au schisme*; Foucher, *La philosophie catholique*; Reardon, *Liberalism and Tradition*; Francq, *Geschiedenis van het traditionalisme*.

waarheden te kennen. Ook op politiek en sociaal vlak luidde het pontificaat van Leo XIII een periode in van grotere openheid.

In de Angelsaksische wereld was de polariserende invloed van de Franse Revolutie afwezig. Dankzij de Glorious Revolution (1688) waren in Engeland een aantal matige hervormingen doorgevoerd in een geest van verdraagzaamheid en compromis. Aan de moderne vrijheden werd bijgevolg geen negatieve connotatie verbonden, wat aan katholieke zijde wel het geval was. In de Verenigde Staten werd de scheiding tussen Kerk en Staat reeds in het midden van de achttiende eeuw gerealiseerd. Religie was er nooit in die mate het onderwerp van politieke confrontatie als op het Europese vasteland. Over het algemeen kwam er gemakkelijker een osmose tot stand tussen de protestantse theologie en het rationalisme. De positieve evaluatie van de rede was trouwens een van de meest wezenlijke kenmerken van de Reformatie, sinds Luther van de individuele capaciteit van het individu om de Schrift te interpreteren een breekpunt had gemaakt.

Deze verschillende historische ervaringen van protestantisme en katholicisme verklaren de grotere aversie van het orthodoxe protestantisme tegen het romantiserende, sterk gevoelsgeladen reveil. Verder onderzoek moet uitwijzen in hoeverre dit orthodoxe protestantisme, dat het reveil zo ver mogelijk van zich heeft afgehouden, en de zendingsbeweging, die sterk door het reveil was getekend, er verschillende opvattingen op nahielden over economisch liberalisme, democratische vrijheden of Verlichtingsrationalisme. Feit is in ieder geval dat het protestantisme in zijn totaliteit meer open stond voor de moderne wereld met haar democratisch gedachtegoed en zich gemakkelijker heeft geïdentificeerd met de technologische en economische vooruitgangsideologie. De meeste protestantse denominaties deelden het culturele optimisme dat zo typisch was voor de Verlichtingsfilosofie en dat de drijfkracht was van de industriële revolutie en het economisch liberalisme. Het is opmerkelijk hoe Carey in zijn *Enquiry* de technische vooruitgang en de opkomst van de burgerlijke vrijheden evalueerde als een gunstig teken voor de zending, terwijl Chateaubriand de klaagzang voerde over "l'Europe regénérée" en "la dégradation de l'homme" [33]. Door het orthodoxe protestantisme werd Carey, als typisch vertegenwoordiger van het missionaire reveil, als retrograde en antirationalistisch beschouwd. In vergelijking met de katholieke missiebeweging, die eveneens sterk door het reveil was getekend, was hij echter veeleer verlicht te noemen.

2.5. Sociale en politieke profilering

Een vierde kenmerk van het reveil is een gematigde sociale reflex. In de eerste decennia van de negentiende eeuw werd het protestantse reveil in Engeland sterk geïdentificeerd met de strijd tegen de slavernij, voornamelijk dankzij de inspanningen die door de Claphamsekte waren geleverd. Deze groep evangelische christenen uit Zuid-Londen (1790-1830) sprak met haar

33. Carey, *Enquiry*, 77-87; de Chateaubriand, *Génie*, 81.

filantropisch en missionair programma vooral gegoede en conservatieve anglicanen aan. Ook andere reveilgroepen interesseerden zich in mindere of meerdere mate voor het sociale vraagstuk. Sommige groepen riepen zondagsscholen in het leven, die de arbeidersklasse moreel en intellectueel moesten verheffen. Andere richtten steuncomités in ten voordele van de armen. In Engeland, waarover het meeste onderzoek is verricht, engageerden zich nogal wat sociaalvoelende leken uit de middenklasse in de missiebeweging. De Brit Granville Sharp (1735-1813) is hiervan een goed voorbeeld. Als zakenman en filantroop richtte hij in Sierra Leone de eerste missie in ten voordele van vrijgelaten slaven en dit in de schoot van de Church Missionary Society.

Op de vraag of het reveil nu progressieve of conservatieve sociale opvattingen huldigde, wijzen de meningen in een zelfde richting. Volgens Max Warren had de sociale reflex die de protestantse missiebeweging in Engeland kenmerkte, veeleer een paternalistische inslag. Ook Elisabeth Kluit stelt dat het reveil vooral na de jaren 1830 een meer conservatieve politieke signatuur kreeg. Alle protestantse denominaties mogen echter niet over dezelfde kam worden geschoren. In Engeland bijvoorbeeld, waren de evangelische Kerk en de methodisten veeleer politiek conservatief en antirevolutionair, zij het dan toch sociaal geëngageerd. De Oxford Movement daarentegen hield er meer progressieve politieke ideeën op na en kwam resoluut op voor een scheiding tussen Kerk en Staat [34].

In de katholieke Kerk was de interesse voor het sociale probleem tot 1880 beperkt. De vincentianen of de xaverianen legden tijdens de jaren 1840-1850 wel een zekere openheid aan de dag ten aanzien van de sociale kwestie, maar traden zeer bevoogdend op. Ze riepen patronaatswerken en volksbibliotheken in het leven, die als doel hadden de arbeidersklasse op te voeden en moreel te verheffen [35]. Tot de jaren 1890 was er van een georganiseerde katholieke arbeidersbeweging, die gericht was op een structurele lotsverbetering, geen sprake. In restauratieve en ultramontaanse katholieke kringen was men voorstander van een corporatistisch samenlevingsmodel, dat hiërarchisch was opgebouwd en steunde op traditionele waarden als "godsdienst, huisgezin en eigendom". Dit statische harmoniemodel, dat sociale verzoening gebaseerd op broederlijke solidariteit predikte, hield veeleer de ongelijkheid in stand dan dat het een reële emancipatie van de volksklassen realiseerde. Het was dan ook de filosofische basis voor caritatieve en paternalistische initiatieven [36]. De katholieke missiebeweging bevond zich binnen deze globale trend in de katholieke Kerk niet in een uitzonderingspositie.

Deze door het reveil geïnspireerde parallelle denkpistes leverden echter geen toenadering op tussen protestantisme en katholicisme. De blijvende

34. Warren, *Social History and Christian Mission*, 77-95; Kluit, *Het protestants reveil*, 121, 270.

35. De Maeyer en Wynants, ed., *De Vincentianen in België*; De Maeyer, "De Belgische volksbond en zijn antecedenten", 18-64; Gerard, ed., *De christelijke arbeidersbeweging in België*.

36. Lamberts, ed., *De kruistocht tegen het liberalisme*; Weiss, *Die Redemptoristen in Bayern*, 851-857.

erfvijandschap handhaafde zich gedurende de gehele negentiende eeuw, ook in de missies, zij het daar in een ietwat mildere vorm. Carey volgde deze denktrant toen hij in zijn *Enquiry* stelde: "the Papists are in general ignorant of divine things, and very vicious". Via de bijbelstudie kwamen er tussen de protestantse denominaties wel vruchtbare samenwerkingsverbanden tot stand. De ruimere oecumene zou echter nog een goede eeuw op zich laten wachten [37].

3. *China en de westerse mogendheden (1842-1940)*

De Chinese geschiedenis heeft een eigen bestaansreden en een eigen wetmatigheid, los van de contacten met het Westen. Dat is het voornaamste inzicht dat de revisionistische school van Harvard aan de historiografie heeft bijgebracht. Onder impuls van John King Fairbank heeft zij zich fel verzet tegen de gangbare overbeklemtoning van het vreemde element in de Chinese geschiedschrijving [38]. De sociaal-economische en politieke ontwikkelingen in het achttiende-eeuwse China zijn van cruciaal belang om de opeenvolgende nederlagen in de handelsoorlogen met de westerse mogendheden te begrijpen. De culturele en internationaal-politieke tradities van het land zijn dan weer onontbeerlijk om de draagwijdte van de opgelegde vredesverdragen in te schatten. De westerse interventie verlengde weliswaar de levensduur van de anachronistische Qingdynastie, maar werkte ook de frustraties over het eigen onvermogen in de hand. Op bepaalde momenten wakkerde dit een op westerse leest geschoeide moderniseringsbeweging aan. Op andere tijdstippen, zoals tijdens de Bokseropstand, leidde dit tot xenofobe oprispingen. De nationalistische beweging die na 1919 de kop opstak, oefende een diepgaande invloed uit op de internationaal-politieke, sociaal-economische en culturele scène in China. Zowel de Belgisch-Chinese relaties als de missionering en de zending ondervonden er de weerslag van.

3.1. Traditioneel China: reus op lemen voeten

De kentrekken van het traditionele China kunnen het best worden geplaatst onder de gemeenschappelijke noemer van het confucianisme. Deze sociale leer ontstond in de vijfde eeuw voor Christus, toen Confucius in een reeks klassieke boeken de principes uiteenzette van een harmonische samenleving. Vanaf de Han-dynastie (206 voor Christus - 618 na Christus) fungeerde het confucianisme als officiële staatsleer. De basis van dit sociale systeem, dat meer een ethiek dan een religie wou zijn, was een geheel van voorschriften en rituelen dat de stabiliteit van de sociale orde moest waar-

---

37. Neill, *A History of Christian Missions*, 510-558; Wind, "De protestantse missionaire beweging", 247-252.
38. Over het revisionisme in de sinologie: Fairbank, *La grande révolution chinoise*, 65-74. Zie ook: Cohen, *Discovering History in China*.

borgen en haar hiërarchie in stand houden. Zoals de voorouderculus de gezagsrelaties in de familieclan hielp continueren, zo ook herbevestigde het grote jaarlijkse offer aan de hemel de cultusfunctie en bijgevolg ook de machtspositie van de keizer, die als "Zoon van de Hemel" aan de top van de maatschappelijke piramide fungeerde. De vijf natuurlijke relaties van Confucius zijn een voorbeeld van het normatieve karakter van deze morele orde. Zij regelden de contacten tussen keizer en onderdaan, man en vrouw, vader en zoon, oudste en jongste in het gezin en tussen vrienden onderling, en dit tot in de kleinste details. Met uitzondering van de vriendschapsrelatie waren dit stuk voor stuk verticale relatievormen, waarin autoriteit en gezag primeerden. Dit netwerk van verticale relaties had ook sociale en filantropische implicaties. De plicht tot gehoorzaamheid aan de meerdere bracht automatisch ook de plicht tot bescherming van de zwakkere met zich mee. Hierdoor werden er in de Chinese maatschappij een aantal sociale evenwichten ingebouwd [39].

De tweede pijler van het politieke en sociale apparaat was de bureaucratie. Via staatsexamens op lokaal, provinciaal en nationaal niveau werd een intellectuele elite van staatsfunctionarissen-literatoren gerekruteerd. De belangrijkste functies in de bureaucratie werden in de traditionele Chinese maatschappij uitgeoefend door geletterden en niet door ambtenaren of politici in de westerse betekenis van het woord. Het rigoureuze examensysteem moest de garantie bieden dat degenen die beleidsverantwoordelijkheid op zich namen, zich terdege in de confucianistische leer hadden bekwaamd, zodat de traditie in stand werd gehouden [40].

Recent onderzoek heeft uitgewezen dat er in de loop van de achttiende eeuw in China een spectaculaire bevolkingsexplosie plaatsvond, die een gevolg was van een lange periode van interne rust en vrede en van relatieve economische voorspoed. Zij had tot gevolg dat de bevolking sneller toenam dan in het Westen, waar er zich nochtans een industrialisatieproces aan het voltrekken was [41]. Dit leidde tot een intensifiëring van de binnenvaart en een uitbreiding van het handelsverkeer, op zijn beurt mogelijk gemaakt door de verregaande technische en ambachtelijke specialisatie. Rond 1840 passeerde er, uitgedrukt in tonnage, meer transport in Shanghai dan in Londen, het toenmalige centrum van de westerse maritieme handel [42].

Contradictorisch genoeg was het juist in de voorspoed van het traditionele systeem dat de wortels lagen van de interne crisis. De bevolkingsexplosie leidde tot grote migratiebewegingen naar minder bevolkte gebieden, waar nieuwe cultuurgronden in gebruik werden genomen. Stilaan trad echter ook

---

39. Munro, ed., *Individualism and Holism*; Chen en Liu (vert. Needham), *The Confucian Way*; Ching, *Confucianism and Christianity*. Voor een summiere inleiding: Taylor, *The Way of Heaven*.
40. Fairbank, "Introduction: the Old Order"; Fairbank en Teng, *Ch'ing Administration*; Gernet, *A History of Chinese Civilization*; Hu, Samuel en Hsia, ed., *China: its People, its Society, its Culture*; Pye, *The Mandarin and the Cadre*; Smith, *China's Cultural Heritage*; Chesneaux, *L'Asie orientale aux XIXe et XXe siècle*.
41. Mann en Kuhn, "Dynastic Decline and the Roots of Rebellion", 108-113; Fairbank, *La grande révolution chinoise*, 83-84.
42. Fairbank, *La grande révolution chinoise*, 78; Spence, *The Search for Modern China*.

daar een saturatie op. In het begin van de negentiende eeuw kon de economische en agrarische ontwikkeling de bevolkingsaangroei niet langer volgen, met als gevolg een toenemende druk op de institutionele organisatie, het bureaucratisch apparaat en het familiale systeem. Aangezien het regime niet in staat was om de bevolkingsgroei te laten volgen door een proportionele groei van de instellingen en bijvoorbeeld de quota voor de staatsexamens op te trekken, zaten heel wat geletterden zonder werk. Door het wegvallen van de traditionele kanalen van sociale mobiliteit werd een alternatief cliënteelsysteem in het leven geroepen, waarbij het geven van geschenken aan meerderen [*k'uei-sung*] uitgroeide tot een noodzaak binnen de publieke administratie. Deze politisering van de bureaucratie, die vaak tot corruptie leidde, verlamde het bestaande monetaire en taxatiesysteem en verhoogde de reeds loodzware fiscale druk op de boerenmassa. Het systeem bracht ook de wederkerigheid in de sociale relaties in het gedrang, wat de sociale orde ontwrichtte [43].

De economische ontwikkelingen in de achttiende eeuw leidden ook tot een intellectuele vernieuwing, die in de sinologie nogal eens vergeleken wordt met de Verlichting in het Westen. Traditioneel stond het onderwijssysteem in China in het teken van de rekrutering voor de officiële bureaucratie. Het was dus gericht op het behoud van de orthodoxie binnen het systeem. Vanuit deze bekommernis verhinderde de toen heersende dynastie van de Qings het oprichten van academies [*shuyuan*], waar tekststudie als een doel op zich bestond, los van de voorbereiding op de staatsexamens. Vanaf de tweede helft van de achttiende eeuw kon de opkomst van dergelijke academies niet langer worden tegengehouden. In de vruchtbare en dichtbevolkte Yangzi-vallei rezen zij als paddestoelen uit de grond, onder het patronaat van hogere functionarissen die het zich financieel konden permitteren om jonge briljante intellectuelen rond zich te scharen. Het is in deze academies dat de vigerende "Song-interpretatie" van het confucianisme voor het eerst op de helling werd gezet [44]. Door de ontdekking van oudere confucianistische teksten, die dateerden uit de Han-dynastie, ontstond een nieuwe discipline, namelijk de filologische kritiek. Op basis van een empirische analyse van deze originele teksten wou men komen tot een objectieve studie van de Klassieken [*kaozheng*]. Hoewel recent sinologisch onderzoek de waarde van deze oudere teksten heeft teruggeschroefd, was deze op het eerste gezicht "onschuldige" filologische studie toch van wezenlijke betekenis voor de Chinese intellectuele en historische ontwikkelingen. Voor het eerst werd de confucianistische traditie, die de gehele sociale orde al eeuwen tot in detail normeerde, niet langer automatisch als enige bron van waarheid erkend. In traktaten over allerhande hangende kwesties met praktisch-maatschappelijke inslag, zoals het transport van rijst en zout, de grondbelasting, de kustverdediging, het vervoer via het schiereiland Shandong, "de regeer-

---

43. Mann en Kuhn, "Dynastic Decline and the Roots of Rebellion", 113-116, 128-132; Elman, "The Chinese Exam System"; Spence, *The Search for Modern China*.

44. De basis van de neoconfucianistische synthese werd gelegd tijdens de Song-dynastie (960-1280), vandaar dat men spreekt over een "Song-interpretatie" van de teksten. de Bary, *Neo-Confucian Orthodoxy*; de Bary en Bloom, ed., *Principle and Practicality*; Metzger, *Escape from Predicament*.



Deze prentkaart van Confucius (551 v. Chr. - 479 v. Chr.) kan symbool staan voor de grotere openheid van de katholieke Kerk ten aanzien van het confucianisme. Ze bevat bedenkingen van apostolisch delegaat Celso Costantini ter gelegenheid van een bezoek aan zijn graf in 1925.

kunst", werden hervormingsideeën geformuleerd die zich beriepen op deze alternatieve lezing van de klassieke teksten [45].

De massale groei van bevolking en handel, die zich in de loop van de achttiende eeuw in China voltrok, leidde tot sterke spanningen op demografisch, sociaal-economisch, politiek en intellectueel vlak. Het is dus ook ten gevolge van deze endogene spanningen en niet enkel door de externe druk, dat China na de opiumoorlogen zijn onaantastbare positie van "splendid isolation" moest opgeven.

3.2. De ongelijke verdragen: continuïteit en escalatie

De internationale politieke positie van China was in de tweede helft van de negentiende eeuw getekend door de zogenaamde opiumoorlogen. Deze handelsoorlogen met Groot-Brittannië (1839-1842 en 1856-1860) en Frankrijk (1856-1860) hadden de legalisering van de opiumhandel als inzet. Zij resulteerden in een reeks van "ongelijke" verdragen, waarin China als overwonnene werd verplicht om een deel van zijn grondgebied en soevereiniteit af te staan aan de westerse mogendheden.

Het eerste "ongelijke" verdrag van Nanjing, dat in 1842 werd afgesloten tussen China en Groot-Brittannië, en waarvan de bepalingen later werden uitgebreid tot de Verenigde Staten en Frankrijk, bracht in China niet die omwenteling teweeg die er post factum aan werd toegeschreven. Tot circa 1860 was de invloed van de ongelijke verdragen beperkt. De contacten met de westerlingen gingen niet verder dan de vijf open verdragshavens Guangzhou, Shanghai, Xiamen (Amoy), Ningbo en Fuzhou en zelfs daar was de buitenlandse aanwezigheid niet overheersend [46]. De Chinese onderhandelaars hadden na de eerste opiumoorlog trouwens als voornaamste doel vooropgesteld dat de "barbaren" - zoals de westerlingen in China werden genoemd - althans tijdelijk moesten worden gepacificeerd. Hierbij lieten ze zich leiden door de aloude "*chi-mi*"-principes ("loose reign"): zij deden ten gevolge van tijdelijke zwakheid wel een paar toegevingen, maar legden daar onmiddellijk de grenzen van vast. Op termijn zouden ze die dan terugschroeven.

De verdragsvoorwaarden van Nanjing moeten ook worden begrepen vanuit de traditie van het tribuutsysteem, waarbij China aan zijn buren een zekere schatplichtigheid had weten op te leggen in ruil voor toegevingen. Ook hier werden handels- en verblijfsconcessies toegestaan. De exterritorialiteit[47] uit het verdrag met de westerlingen was niet meer dan een verleng-

---

45. Elman, *From Philosophy to Philology*.
46. Fairbank, "The Creation of the Treaty System", 227-232; Mayers, *Treaty Ports of China and Japan*, 364. Rond het midden van de negentiende eeuw werd het aantal westerlingen in de verdragshavens op niet meer dan 500 geschat. Over de opiumoorlogen: Fay, *The Opium War*.
47. Exterritorialiteit, zoals in deze verdragen was gestipuleerd, hield in dat de buitenlanders een gedeeltelijke burgerrechtelijke immuniteit genoten zodat zij ontsnapten aan het Chinese juridische systeem en in geval van strafrechtelijke feiten volgens de eigen nationale jurisdictie werden berecht. Fishel, *The End of Extraterritoriality in China*. Voor de eigentijdse argumentatie: Woodhead,

stuk van het principe dat de jurisdictie over de eigen onderdanen ook buiten de landsgrenzen bleef bestaan. De clausule van meest begunstigde natie was een meer concrete toepassing van het onpartijdigheidsbeginsel. Om die redenen werd het eerste "ongelijke" verdrag van Nanjing in eigen rangen niet als een breuk ervaren. De Qing-onderhandelaars benadrukten het voorlopige karakter van de overeenkomst. Ze werkten een politiek van militaire opbouw uit langs de kust (de zogenaamde "self-strenghtening movement"), waarmee ze op termijn de "barbaren" wilden terugdringen.

De verschillende interpretatie van de bepalingen van Nanjing door de Chinese en Britse autoriteiten toont aan hoe dit systeem van "gelimiteerde pacificatie" reeds de kiemen van escalatie in zich droeg. Enerzijds legde de Chinese onderhandelaar Qiying de nadruk op de tijdelijkheid van het akkoord en op de continuïteit met de Chinese traditie [48]. Anderzijds was de Britse politiek van de jaren 1850 vooral gericht op een uitbreiding van het verdrag, dat maar als een gedeeltelijk succes werd beschouwd.

De oorzaken van de tweede Sino-Britse oorlog (1856-60) moeten dan ook vooral worden gezocht in de richting van een commerciële regularisering van de opiumhandel. Een belangrijk bijkomend element in het conflict was de Taiping-rebellie, die China sedert 1850 in zijn greep hield. Vooral in de vruchtbare Yangzi-delta was de rebellie uitgegroeid tot een massale sociale agitatie die het economisch leven lamlegde. Vanuit een afkeer voor de Mantsjoe-overheersing, die niet bij machte was om aan de economische en sociale spanningen het hoofd te bieden, stonden de Taipings een sociaal hervormingsprogramma voor dat was geïnspireerd op protestants-christelijke egalitaire principes. Door hun fel verzet tegen het opiumgebruik hypothekeerden ze echter de meest lucratieve schakel van de westerse handel [49]. In normale omstandigheden had deze anti-Mantsjoebeweging het einde van de Qing-dynastie moeten inluiden, te meer omdat op hetzelfde moment Britse en Franse schepen de hoofdstad bedreigden. De Qings slaagden er echter in om via een koppeling van de binnenlandse en buitenlandse agitatie de dreigingen in hun voordeel aan te wenden. Ze sloten met de buitenlandse machten een vredesverdrag af dat hen in de binnenlandse rebellie de handen moest vrijgeven. Nochtans waren het de Engelsen die, tegen hun neutraliteitsbeloften in, de Taipings bij Shanghai versloegen, omdat die de vrije doorgang op de Yangzi in gevaar brachten. De buitenlandse aanwezigheid heeft dus het desintegratieproces van het feodale Qing-regime veeleer vertraagd dan versneld.

De binnenlandse agitatie fungeerde wel als een acceleratiefactor bij het verlenen van privileges aan de westerlingen. Het verdrag van Tianjin (1858) legaliseerde de opiumhandel met Groot-Brittannië. Voor het eerst werd het binnenland [*nei-di*] opengesteld voor de buitenlanders, iets wat tot dan toe steeds angstvallig was vermeden. Hiermee trad het verdragsregime in een tweede beslissende fase, waarbij het als systeem werd geïnstitutionaliseerd.

Extraterritoriality in China.

48. Grosse-Aschhoff, *The Negotiations between Ch'i-ying and Lagrané*.

49. Over de Taipingrebellie: Teng e.a., *The Taiping Rebellion and the Western Powers*; Chesneaux, "La révolution Taiping", 33-37; Fairbank, *La grande révolution chinoise*, 114-125; Wagner, *Reenacting the Heavenly Vision*.

De overeenkomsten van Tianjin en Beijing werden als precedenten gehanteerd bij de onderhandelingen met andere landen, waaronder ook België. Telkens werden nieuwe industriële en territoriale concessies afgedwongen. Telkens verloor China een deel van zijn soevereiniteit [50].

Tussen 1840 en 1900 kwam het land vijf keer met buitenlandse mogendheden in aanvaring [51]. De opeenvolgende nederlagen verklaren de soms opborrelende gevoelens van frustratie, die zo kenmerkend zijn voor de Chinese psychologie. Ze verklaren zowel de xenofobie van de Bokseropstand als de groeiende radicalisering van de moderniseringsbeweging.

3.3. Modernisering en xenofobie: twee loten van dezelfde stam

Tegenover de penetratie van het technisch en militair superieure Westen waren twee soorten reacties mogelijk. Enerzijds konden de Chinezen volgens aloud recept de "barbaren" blijven negeren en vanuit hun ivoren toren een politiek van "splendid isolation" blijven voeren [52]. Anderzijds konden ze, zoals de Japanners op grote schaal na de Meiji-revolutie hadden gedaan, zich de technieken van de "barbaren" eigen maken en massaal moderniseren. De Mantsjoe-politiek ten aanzien van het Westen was contradictorisch genoeg op deze dubbele leest geschoeid, al naargelang de wisselende prioriteiten van de dynastieke top [53].

De opiumoorlogen versterkten vooral de conservatieve reflexen in de Chinese samenleving. Ze maakten een Qing-restauratie op basis van het orthodoxe confucianisme mogelijk [54]. Dat nam niet weg dat er zich enkele fundamentele verschuivingen voordeden binnen de Chinese maatschappij, die aangaven dat er een regimewissel op til was. Het aloude evenwicht tussen centrale en lokale macht kwam in het gedrang. Getuige hiervan was onder andere de grotere militarisering op regionaal niveau. Het is betekenisvol dat de eerste schuchtere moderniseringspogingen juist op het provinciale niveau tot stand kwamen. Een opmerkelijke figuur in deze context was Li Hongzhang (1872-1902), de vice-koning van Beizhili. Hij verpersoonlijkte niet alleen het groeiende bewustzijn van een aantal Chinese intellectuelen om de

---

50. Hao en Wang, "Changing Chinese Views of Western Relations", 142-201.
51. Namelijk: de eerste opiumoorlog met Groot-Brittannië (1839-1842), de tweede opiumoorlog die leidde tot een Frans-Britse invasie (1856-1860), de Frans-Chinese oorlog om Vietnam, een voormalig Chinees tribuutgebied (1885), de Japans-Chinese confrontatie (1895) en ten slotte de anti-Bokserinvasie van de westerse mogendheden (1900). China leed telkens een nederlaag.
52. Het gebruik van de term xenofobie in deze context is zeer controversieel. Westerse en oosterse wetenschappers staan vaak diametraal tegenover elkaar. Een Chinese invalshoek: Liao, *Antiforeignism and Modernization in China*, 1-54.
53. Ch'en, *China and the West*; Fairbank en Reischauer, *China: Tradition and Transformation*; Teng e.a., *China's Response to the West: a Documentary Survey*. Over de moderniseringspolitiek in China: Bastid, Bergère en Chesneaux, *L'illusoire modernité de la guerre franco-chinoise*. Over de modernisering van enkele cruciale economische sectoren: Cheng, *Postal Communication in China*; Adsheat, *The Modernization of the Chinese Salt Administration*. Vergelijkende ontwikkeling met Japan: Levy en Katz, *La modernisation en Chine et au Japon*; Radtke, *Chinese and Japanese Attitudes towards Modernization*.
54. Wright, *The Last Stand of Chinese Conservatism*.

"geheimen van het Westen" te ontdekken, maar vertegenwoordigde ook de politiek van het haalbare. Binnen de grenzen van zijn machtsbasis, namelijk de goede relaties met keizerin Cixi, kon hij een aantal beperkte hervormingen realiseren. Als eerste stuurde hij Chinese studenten naar de Verenigde Staten en Japan. Onder zijn impuls werden enkele economische pilootprojecten uitgevoerd, zoals een scheepvaartlijn op basis van stoomenergie (1872) en de commercialisering van een steenkoolbekken in Kaiping (Noord-Tianjin, 1876). In de modernisering van Centraal-China speelde Zhang Zhidong, de vice-koning van Hubei, een vergelijkbare pioniersrol [55].

De grote bewustwording kwam er echter vooral na de vernietigende nederlaag in de oorlog tegen Japan en de vernederende vrede van Shimonoseki (17 april 1895). Op dat moment bekeerde zelfs de jonge Mantsjoe-keizer Guangxu zich tot een verregaande moderniseringspolitiek. In een tijdspanne van honderd dagen (11 juni tot 21 september 1898) volgden de hervormingsdecreten elkaar in snel tempo op. Ze hadden betrekking op zeer fundamentele aspecten van de Chinese maatschappij, zoals de administratie, het onderwijs, de economie en het militaire apparaat [56]. Door een staatsgreep, geënsceneerd door keizerin Cixi, werd de hervormingsbeweging echter in de kiem gesmoord. De keizer werd opgesloten in het zomerpaleis en het reactionaire ideeëngoed won in dynastieke kringen alsmaar meer veld. Rond 1900 bereikte de frustratie over het onvermogen om zich aan de westerse technologische superioriteit aan te passen een hoogtepunt. Ze escaleerde in de zogenaamde Bokseropstand, een xenofobe revolte die talrijke westerse slachtoffers maakte. In een wanhoopspoging om de vreemdelingen alsnog te verjagen, verleende het hof steun aan de geheime sekte van de Boksers, die aanvankelijk antidynastiek was geörienteerd, maar zich ook sterk kantte tegen de aanwezigheid van "barbaren" in het Hemelse Rijk [57].

De ontzetting van Beijing door de geallieerde legers en de zware schadevergoedingen die aan China werden opgelegd, brachten het anachronistische regime een finale slag toe. Na 1900 kreeg de moderniseringsgolf meer en meer de wind in de zeilen. Zelfs een aantal wezenlijke hervormingen vanuit de Verboden Stad konden het tij der revolutie niet meer keren. Door de onderwijshervorming van 1905 werd het aloude examensysteem afgeschaft. Een administratieve hervorming creëerde een aantal nieuwe ministeriële functies in het onderwijs, de communicatie, de handel, de landbouw en de industrie. Er werd zelfs een begin gemaakt met een fiscale en constitutionele hervorming. Het feit dat het provinciale niveau in deze hervormingsbeweging de toon aangaf, illustreert hoe Beijing niet langer de touwtjes in handen had en hoe de revolutie van 1911, die van China een republiek zou maken, nakend was [58].

---

55. Over de figuur van Li Hongzhang: Spector en Michael, *Li Hung-chang and the Huai Army*. Andere hervormers: Hsiao, *A Modern China and a New World*. Over Zhang Zhidong: Ayers, *Chang Chih-tung and Educational Reform*; Bays, *Chang Chih-tung and the Issues of a New Age*. Ideologisch waren de meeste Chinese hervormers schatplichtig aan het confuciaanse reformisme: Wang, *Chinese Intellectuals and the West*.
56. Kwong, *A Mosaic of the Hundred Days*.
57. Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*.
58. Fairbank, *La grande révolution chinoise*, 235-236; Bergère en Bianco ed., *La Chine au*

3.4. China op weg naar emancipatie

De Chinese republiek was een periode van politieke chaos en instabiliteit. Het was echter eveneens een periode van intellectuele vernieuwing, verder doorgedreven modernisering en groei naar nieuwe evenwichten. Onder invloed van het groeiende nationalisme werd het juk van het neokolonialisme geleidelijk afgeworpen.

3.4.1. De ambigue erfenis van 1911

Hoewel in 1911 een meer dan 2000 jaar oude monarchie plaats moest inruimen voor een constitutioneel en parlementair regime, betekende dit nog niet dat de oude orde in een klap werd opgedoekt. 1911 was wel een institutionele, maar geen sociale revolutie. De politieke superstructuren veranderden, maar de traditionele rurale maatschappij onderging geen ingrijpende wijzigingen [59].

Op sociaal-economisch vlak was er niet echt sprake van een breuk met het verleden. Na de voor China vernederende afloop van de Chinees-Japanse oorlog kreeg de moderniseringsbeweging de wind in de zeilen. Tussen 1895 en 1911 werd een moderne industriële en transportsector in het leven geroepen, zij het op een bescheiden schaal. Zoals dat ook vóór de revolutie het geval was geweest, zette de industrialisering zich na 1911 het sterkst door aan de oostkust en in het zuidoosten. In 1933 was 80% van de industrie die in Chinese handen was, gevestigd in die regio én in de provincies Liaoning en Mantsjoerije [*Heilong-jiang*]. De Chinese maatschappij bleef hoofdzakelijk agrarisch. In 1933 werkte naar schatting 79% van de bevolking in de landbouw, die op dat ogenblik voor 65% van de nationale productie verantwoordelijk was. Hoewel er zich in de jaren 1920 en 1930 een lichte stijging in de agrarische en de industriële productie voordeed, viel die tijdens de jaren 1937-1949 opnieuw fors terug ten gevolge van de twaalf jaar durende oorlog en burgeroorlog. Het inkomen per hoofd liep tussen 1933 en 1952 zelfs terug van 123 tot 115 yuan. Het is dan ook niet overdreven om China in die periode als een typische pre-industriële maatschappij te beschouwen, met een zeer bescheiden secundaire sector [60].

Ook op politiek vlak bracht de revolutie van 1911 geen radicale breuk met het verleden. De jonge republiek slaagde er bijvoorbeeld niet in om de afkalving van de centrale staat, die onder de Qing-dynastie was ingezet, tegen te gaan. De fragmentatie en de militarisering van de macht waren tot op het lokale niveau voelbaar. Op institutioneel vlak werd er in 1911 geen stabiel regime in het leven geroepen. Na een zogenaamde "tweede revolutie" mondde de constitutionele parlementaire republiek uit in een autoritaire staat. De keizerlijke ambtenaar Yuan Shikai, die door de revolutionairen als

---

XXe siècle, I; Esherick, *The 1911 Revolution in Hunan and Hubei*; *The 1911 Revolution in China: Interpretative Essays.*

59. Young, "Politics in the Aftermath of the Revolution". Over continuïteit en discontinuïteit in de Chinese geschiedenis: Rankin, Fairbank en Feuerwerker, "Introduction: Perspectives on Modern China's History", 1-73.

60. Feuerwerker, "Economic Trends". Voor de cijfers vooral p. 63 en p. 49-50, tabel 6.

staatshoofd was aangesteld, riep zichzelf uit tot president voor het leven. Zijn dood in 1916 luidde een verdere desintegratie van het centrale gezag in. Fractievorming, persoonlijke connecties en intriges, die herinneringen opriepen aan de keizerlijke tijd, verzwakten de constitutionele regering in Beijing ten zeerste. Het ware machtscentrum was immers verschoven naar het provinciale niveau, waar de militaire gouverneurs of "warlords" door middel van een hoge belastingdruk, persoonlijke coalities en tal van lokale en regionale oorlogen volop bezig waren met het versterken van hun persoonlijke macht. In de Chinese historiografie staat de periode van de krijgsheren (1916-1928) dan ook symbool voor het groeiende particularisme, het uiteenvallen van de centrale staat en de afwezigheid van een politieke ideologie die de oude kosmologie of confucianistische staatsfilosofie kon vervangen [61].

Parallel met de uitholling van het centrale gezag in China nam ook de buitenlandse invloed toe. Rond 1920 was het aantal "open havens" opgelopen tot 92. Zestien van deze plaatsen, waar niet-Chinezen het recht hadden te verblijven en handel te drijven, waren uitgegroeid tot ware buitenlandse nederzettingen. In deze concessies hadden de westerlingen de administratie, de politionele macht en de gezondheidszorg in handen en hadden ze zelfs het recht om er lokale taksen te heffen. In theorie bleef de Chinese soevereiniteit intact, maar in de praktijk functioneerden deze buitenlandse enclaves op zichzelf en nam hun invloed alsmaar toe.

In bepaalde gevallen namen de buitenlanders daadwerkelijk deel aan het Chinese politieke leven. Voor het centrale gezag cruciale publieke diensten, zoals de douane, de post en de inkomstenadministratie van het zout - in het rurale China van wezenlijk belang - waren in handen van buitenlanders. Zelfs op militair-politioneel vlak was de invloed van de buitenlandse mogendheden niet te onderschatten. Hun superieure oorlogsbodems bevoeren de grote rivieren en kwamen in geval van agitatie meer dan eens in beweging om de politieke rust en stabiliteit te handhaven. Het is dan ook niet overdreven te stellen dat het eens zo machtige en onaantastbaar gewaande Rijk van het Midden zich in de eerste decennia van de twintigste eeuw bevond in een toestand van semi-kolonialisme [62]. De Amerikaanse historicus Fairbank relativeert dan weer de invloed van het buitenlandse element. Het maritieme China was wel het kanaal waarlangs de buitenlandse invloeden het land binnendrongen, maar het waren de Chinezen zelf die deze invloeden door de filter van hun taal en cultuur verwerkten, interpreteerden en gestalte gaven, zo stelt hij [63].

Een goed voorbeeld van de manier waarop westerse en oosterse ideeën in mekaar grepen en zo de toekomst van China een nieuwe wending gaven, kan worden gevonden in de intellectuele geschiedenis, die tijdens de republiek bijzonder rijk en veelzijdig was. Indien men na 1911 toch van een breuk zou willen gewag maken, dan moet die veeleer op dit terrein worden

---

61. Voor de politieke ontwikkelingen in China tussen 1912 en 1928: Young, "The Era of Yuan Shih-k'ai", 209-259; Nathan, "The Peking Government", 259-283; Sheridan, "The Warlord Era", 284-321.
62. Feuerwerker, "The Foreign Presence in China".
63. Fairbank, "Maritime and Continental in China's History".

gesitueerd. Na de Bokseropstand begaven horden Chinese studenten zich naar het buitenland, in de eerste plaats naar Japan en de Verenigde Staten. Deze nieuwe intellectuele elite verscheen vanaf ca. 1914 op het Chinese politieke toneel en gaf er een nieuwe patriottische richting aan. Opvallend hierbij is de invloed van westerse ideologieën van diverse pluimage, gaande van liberale hervormingstheorieën tot meer radicaal-anarchistisch, socialistisch of marxistisch-revolutionair gedachtegoed. Ook conservatieve Chinese denkers ondergingen invloed vanuit het Westen, bijvoorbeeld van het darwinistische evolutionisme.

Het belang van deze nieuwe intellectuele stromingen voor de loop van de Chinese geschiedenis kan moeilijk worden overschat. Rond de beweging van de Nieuwe Cultuur ontstond immers een eerste schuchtere bundeling van politieke krachten. Deze nieuwe generatie van intellectuelen pleitte voor een nieuwe cultuur in China, die wetenschappelijk verantwoord en democratisch geïnspireerd zou zijn en het land zou zuiveren van alle relicten van zijn feodale verleden. Het onderwijssysteem moest worden hervormd, de maatschappelijke rol van de vrouw geherformuleerd, terwijl het eigen Chinese culturele erfgoed aan een herevaluatie toe was. Het anti-imperialisme en het nationalisme vormden een belangrijke ondertoon van dit politieke hervormingsstreven [64].

3.4.2. China in de ban van nationalistische revoluties

Het politiek en intellectueel klimaat in de jaren 1920 was getekend door een gefrustreerd patriottisme. Een aantal incidenten maakt duidelijk hoe van het nationalisme een grote emotionele kracht uitging. Wanneer op 4 mei 1919 in China bekend raakte dat de westerse mogendheden tijdens de onderhandelingen over het verdrag van Versailles waren ingegaan op het 21-puntenprogramma van 1915 - en dus tegemoet kwamen aan de Japanse "imperialistische" aanspraken op de Duitse concessie in Shandong - kwamen in Beijing prompt 3000 Chinese studenten op straat om hierover hun ongenoegen te uiten. Deze nationalistische reflex sloeg over op andere bevolkingsgroepen, zoals de arbeiders in de grote steden, en lokte een golf van stakingen en demonstraties uit. Op die manier kreeg het nationalistische gedachtegoed een sociaal-revolutionaire inslag en onderging de beweging van de Nieuwe Cultuur een opvallende radicalisering. Voor het eerst diende het nationalisme zich aan als een volwaardig alternatief voor de oude confucianistische consensus [65].

Meestal beschouwt men de jaren 1920 als een periode die werd gedomineerd door de strijd tussen de Guomindang (KMT) en de Chinese communistische partij (PCC), wat eigenlijk een vervorming is van de realiteit. Eerst en vooral stelde de communistische partij weinig voor. Ze telde maar

---

64. Over de intellectuele ontwikkelingen in China tijdens het interbellum en het belang van de "New Culture Movement": Furth, "Intellectual Change", 322-405; Schwartz, "Themes in Intellectual History", 406-451; Fairbank, *La grande révolution chinoise*, 263-292.
65. Furth, "Intellectual Change".



Dit antichristelijke pamflet kan symbool staan voor het groeiende Chinese nationalisme in de jaren 1920, dat zich in toenemende mate richtte tegen de buitenlanders en de missionarissen. Op deze afbeelding verjaagt een indrukwekkende Chinese draak, die China vertegenwoordigt, een groepje gecamoufleerde geiten en varkens, die de vreemdelingen en missionarissen verbeelden. In het Chinees zijn "varken" en "geit" homoniem voor "God des Hemels" en "vreemdeling".

een duizendtal leden, waarvan een groot deel ook lid was van de Guomindang en ze beschikte niet over een eigen leger. Bovendien ging de steun van de Sovjet-Unie vooral uit naar de Guomindang, op basis van de toen gehuldigde leninistische strategie. Die stelde dat het aangewezen was om bondgenootschappen aan te gaan met de burgerlijke elementen in de maatschappij om de revolutie voor te bereiden [66]. Sun Yat-sen daarentegen, één van de revolutionairen van het eerste uur, reorganiseerde de Guomindang naar sovjetmodel (1923). Het canon van de nieuwe partij bundelde hij in "le triple démisme", de drie principes van het volk: het nationalisme, het democratisch centralisme en slechts op de derde plaats het socialisme. De eerste doelstelling van Sun Yat-sen was immers China opnieuw te verenigen rond het nieuwe nationalistische programma van de partij. Pas nadien kon er volgens hem sprake zijn van een sociale revolutie [67]. In tegenstelling tot de communisten beschikten de nationalisten van de Guomindang wel over een goed getraind leger, wat naar de toekomst toe van grote betekenis zou blijken. De militaire academie van Huangpu, die sinds mei 1924 onder leiding van Jiang Kai-shek stond, had zich - opnieuw met sovjethulp - op een efficiënte manier weten te organiseren.

Op basis van een gemeenschappelijk akkoord tussen de Guomindang en de communistische partij - de periode van het eerste verenigd front (1923-1927)[68] - werd in Guangzhou, in het zuiden van het land, een revolutionaire regering geïnstalleerd. Die had als voornaamste doel de westerse mogendheden te verdrijven en opnieuw de eenheid van het land te realiseren. Hoewel het sociale programma nog op de achtergrond bleef, hadden de meeste revolutionairen hun hoop op de Guomindang gevestigd.

Tal van incidenten rond 1925 zorgden ervoor dat de gemoederen meer en meer verhit raakten. De manifestaties kregen ook een meer sociale dimensie. Niet alleen het nationalisme en het antivreemdelingengevoel, ook "de uitbuiting van goedkope handenarbeid door kapitalistische buitenlanders" ontbrak niet als slogan op de barricades. Er braken tal van stakingen uit en op verschillende plaatsen ontstond een boycot van buitenlandse producten. De communistische partij wist in deze omstandigheden haar aanhang te versterken.

Na de dood van Sun Yat-sen in 1925 kon Jiang Kai-shek, als hoofd van de militaire academie van Huangpu en als leider van de succesvolle militaire expedities naar het Noorden (1927), de macht in de partij naar zich toetrekken. Met de linkervleugel van de Guomindang en de communistische partij, die aan de nationalistische revolutie ook een sociale revolutie wilden koppelen, kwam het in 1927 tot een breuk. Jiang wilde vooral een sterke militaire macht vestigen en schonk weinig aandacht aan het sociale programma van de partij. Hij vestigde een nieuw nationalistisch regime in Nanjing en hij

---

66. Eto, "China's International Relations, 1911-1931", 107-111; Ch'en, "The Chinese Communist Movement", 505-526.
67. Sun, *Triple démisme*.
68. Wilbur, "The Nationalist Revolution: from Canton tot Nanking", 527-721. Over het einde van het eerste verenigd front: Ch'en, "Chinese Communist Movement to 1927", 518-526.

zocht toenadering tot de Europese mogendheden. Hierdoor werd het politieke machtscentrum in China verlegd van het Noorden naar het Zuiden, met Nanjing als hoofdplaats (1927-1937).

Het Nanjing-decennium maakte geen einde aan de burgeroorlog tussen Noord en Zuid[69] en bracht ook niet de verhoopte sociale veranderingen, maar luidde voor China een periode in van intense ideologische strijd. In het spoor van haar militaire successen onderging de Guomindang een opmerkelijke verrechtsing. De strijd tegen de al of niet vermeende communisten in eigen rangen en tegen de in de illegaliteit gedrongen leden van de PCC kreeg prioriteit op de strijd tegen de buitenlandse agressor in Mantsjoerije (september 1931) [70]. De oprichting van een fascistisch geïnspireerde factie van zogenaamde "blauwhemden" (1932) en de Beweging van het Nieuwe Leven (New Life Movement) vormden het ideologische sluitstuk van deze ontwikkeling [71].

Ondertussen was de communistische partij, mede door de harde repressie van de nieuwe machthebbers, volledig in de clandestiniteit gedreven en moesten de overgebleven leden noodgedwongen een "lange mars" naar het Noorden ondernemen. Onder leiding van Mao Zedong slaagden zij erin om in de periferie van het nationalistische regime een nieuwe legitimiteit te verwerven. Ze kwamen tot het inzicht dat het industriële proletariaat, dat wegens de bescheiden industrialisering van China zeer beperkt in aantal was, onmogelijk de stoottroepen kon vormen voor de revolutie die zij nastreefden. Daarom verlegden de communisten hun actieterrein naar het platteland, waarop zij - gezien hun verbanning - noodgedwongen waren aangewezen. Een belangrijk element in hun succes was het voortschrijdende Japanse imperialisme in Noord-China en de onmacht - volgens sommigen de onwil - van de Guomindang om hierop een afdoend antwoord te formuleren. Ook binnen de Guomindang zelf was de frustratie groot over het oprukkende Japanse imperialisme en wat men "het verraad van de Guomindang" pleegde te noemen. Het "Xi'an-incident" (1936) illustreert dit maar al te duidelijk. Een ontevreden groep officieren van de Guomindang dwong hun leider om de strijdbijl tegen de communisten op te bergen en gezamenlijk, in een tweede verenigd front, de strijd tegen de Japanse bezetter aan te binden [72].

Zoals elders in de wereld kwamen ook in China de communisten moreel versterkt uit de Tweede Wereldoorlog. Zij hadden een ware kruistocht gevoerd tegen de buitenlandse agressor en hierdoor heel wat krediet verworven bij de intellectuelen. Bovendien had de maoïsering zijn vruchten afgeworpen. De partij had nu vooral op het platteland een brede volksbasis verworven, wat in 1949 tot een succesvolle machtsovername zou leiden.

---

69. Over de burgeroorlog tussen Noord en Zuid en de impact op midden-China: Eastman, "Nationalist China during the Nanking Decade", 125. De militarisering zette zich door. Tijdens de Qing-dynastie waren er een 400.000 soldaten; in 1922 1.200.000 en in 1929 ongeveer twee miljoen.
70. Eastman, "Nationalist China during the Nanking Decade", 134-141.
71. Over de "blauwe hemden" en de Beweging van het Nieuwe Leven: Eastman, "Nationalist China during the Nanking Decade", 143-147.
72. Eastman, "Nationalist China during the Nanking Decade", 162.

4. *De Belgisch-Chinese relaties (1865-1940)*

Ook de Belgisch-Chinese relaties ontvouwden zich tegen de achtergrond van het ontluikende moderniseringsproces in China, de westerse machtsontplooiing en de geleidelijke Chinese ontvoogding. De beperkte belangstelling in de Belgische handelsmilieus stond haaks op de grote economische en politieke ambities van het koninklijke hof onder Leopold II. Vanuit zijn zwakke internationale positie was België echter genoodzaakt om onder de hoede van de grote mogendheden te opereren. Rond de eeuwwisseling, wanneer de concessiewedloop onder de westerse mogendheden op de spits werd gedreven, slaagde België erin om zijn vroegere handicap als een voordeel aan te wenden. Het land boekte dan ook een aantal opmerkelijke economische successen, onder meer in de spoorwegbouw. Op het diplomatieke vlak was België één van de weinige Europese mogendheden die vroeg wist in te spelen op het ontluikende Chinese nationaliteitsgevoel.

4.1. Eerste successen

De Belgische zakenmilieus stelden zich in de eerste helft van de negentiende eeuw nogal terughoudend op in hun buiten-Europese investeringen. Voor China speelden de afstand, de taal- en cultuurbarrière en het ontbreken van traditionele banden met het Verre Oosten een rol. De Belgische diplomatie had daarentegen wel interesse voor het Verre Oosten. De opiumoorlogen zorgden in dit verband voor een doorbraak [73]. Zoals de andere westerse mogendheden sloot ook België in 1865 zijn eigen "ongelijk" verdrag af met China. Dit verdrag kwam tot stand zonder militaire dreiging of openlijke territoriale aanspraken, maar bevatte wel dezelfde gunstige voorwaarden die Frankrijk en Groot-Brittannië met de wapens hadden weten af te dwingen. Er werden gunstige handelsovereenkomsten afgesloten en de rechten van de Belgen in China werden beschreven in een context van exterritorialiteit, waardoor ze werden onttrokken aan het Chinese rechtssysteem. Voor het eerst werden er officiële diplomatieke betrekkingen ingesteld tussen België en China [74]. De commerciële effecten van dit verdrag waren verwaarloosbaar. Er werden wel enkele Belgische consulaire posten in China opgericht, maar van echte handelsvestigingen was nog geen sprake. De handel tussen België en China, die beperkt in omvang bleef, gebeurde via tussenpersonen.

Vanaf de jaren 1880 begon het tij te keren. Het bezoek in 1883 van Tong King-sing, de directeur-generaal van de Chinese Merchants Steam

---

73. Frochisse, *La Belgique et la Chine*, is voor de negentiende-eeuwse België-Chinarelaties nog altijd een standaardwerk door zijn diepgaand bronnenonderzoek in de archieven van het ministerie van Buitenlandse Zaken tot 1882 en in de Belgische en internationale pers. Voor de periode 1895-1914: Kurgan-Van Hentenryk, *Leopold II et les groupes financiers belges en Chine*.
74. Voor de bepalingen van het verdrag: *Documents parlementaires de Belgique*, Session législative de 1865-1866, Chambre des représentants, 220-231; *Moniteur Belge*, 5 jan. 1867, 98-108.

Navigation Compagny, aan Brussel en Seraing heeft hier wellicht een gunstige rol in gespeeld [75]. De Chinees was bijzonder onder de indruk van het moderne industriële potentieel waarover België beschikte. Vooral de voordelen van de Belgische neutraliteitspositie waren hem niet ontgaan. Op 19 juli 1885 liet China voor het eerst een ambassadeur in Brussel accrediteren, wat erop wijst dat zijn belangstelling voor België toenam. De oud-directeur-generaal van Cockerill-Sambre, Eugène Sadoine, bracht in 1887 een tegenbezoek aan China. Twee jaar later boekte de Belgische industrie haar eerste successen in het Verre Oosten. De industriële ontwikkeling van de strategische driehoek rond Hanyang werd toevertrouwd aan de groep Cockerill. De Belgische ingenieur Emile Braives leidde er de werkzaamheden. Hij bouwde hoogovens met behulp van Belgisch personeel en op basis van Belgische know-how. Een 50-tal Chinese technici werden in België opgeleid. Tot en met de Eerste Wereldoorlog bekleedde het industriële complex van Hanyang een vooraanstaande plaats in de Chinese metaalindustrie [76].

4.2. Economische verzilvering: "spoorwegen en concessies"

De nederlaag in de Chinees-Japanse oorlog (1895) en de afloop van de Bokseropstand versterkten de westerse aanwezigheid. Het protocol van 1901 legde China een fenomenale schadevergoeding op. Om dit bedrag te kunnen terugbetalen, was het land wel verplicht om zijn toevlucht te nemen tot westerse financiering. België, dat slechts 2% van de Bokserschuld (31 miljoen) kreeg toegewezen, richtte in 1902 in de schoot van de door de Generale gecontroleerde Banque Belge pour l'Etranger de Banque Sino-Belge op om de Bokservergoedingen voor de Belgische staat te incasseren. Op minder dan twintig jaar tijd slaagde deze bank erin om haar startkapitaal te verhonderdvoudigen. Het Bokserprotocol gaf de mogendheden ook het recht om permanent een militair contingent in de Chinese hoofdstad te legeren. Ondanks de neutraliteitspositie van België en de hoge kosten vertrokken in 1904 toch een twintigtal Belgische soldaten richting China [77].

Door zijn opeenvolgende militaire nederlagen raakte China meer en meer overtuigd van de noodzaak van een op westerse leest geschoeid moderniseringsproces. Het land deed hiervoor meer en meer een beroep op buitenlandse technologie en financiering. Mede hierdoor bereikte de concessiewedloop onder de westerse mogendheden rond de eeuwwisseling een hoogtepunt. België slaagde erin om zijn neutraliteitspositie en zijn vroegere "low-profilepolitiek" te verzilveren in de vorm van een aantal fel begeerde spoorwegcontracten. Na onderhandelingen die twee jaar duurden, werd op 11 augustus 1898 een constructie- en exploitatiecontract ondertekend voor de bouw van een spoorlijn tussen Beijing en Hankou. Deze 1214 km lange

---

75. Tong King-sing was de rechterhand van Li Hongzhang en gekend voor zijn progressieve ideeën inzake modernisering.
76. Frochisse, *La Belgique et la Chine*, 199-203.
77. Duchesne, "Les aspects diplomatiques"; Id., "Quand les Belges devaient partir pour la Chine"; Id., "La dissolution de la légion belge en Chine".



Het spoorwegnet in China aan de vooravond van de Eerste Wereldoorlog



Op 11 augustus 1898 tekende een Frans-Belgische groep een constructie- en exploitatiecontract over de aanleg van de "Grand Central". Deze 1214 km lange spoorlijn moest Hankou, waarvan het station op de foto te zien is, met Beijing verbinden. De spoorlijn was economisch van groot belang omdat hij de vruchtbare Yangzi-vallei verbond met het zich industrialiserende Noorden.

spoorlijn, de Grand Central genoemd, werd terecht beschouwd als de economische ruggegraat van China. Deze lijn zou immers de commerciële routes van Mongolië en Mantsjoerije via de rijkste delen van China verbinden met het Zuiden. De Société d'Etude de Chemins de Fer en Chine, die de bouw op zich nam, was een Frans-Belgisch consortium waarin Paribas en de Société Generale de plak zwaaiden. Zowel op technisch als op financieel vlak was het project een voltreffer.

Het succes van de Société d'Etude dreef ook andere Belgische groepen naar China. Sedert 1897 was de financiële groep rond baron Empain er vertegenwoordigd in de persoon van Armand Rouffart. Op 12 november 1903 slaagde de Compagnie Générale de Chemins de Fer et de Tramways en Chine erin om een contract af te sluiten voor de aanleg van de Pienlo, een secundaire spoorlijn die Kaifeng, de hoofdstad van Henan, moest verbinden met de lijn Beijing-Hankou. Ondanks de beperkte omvang van het traject, slechts 184 km, was de lijn een commercieel succes. De provincie Henan was rijk aan grondstoffen zoals ijzererts, steenkool en katoen, wat de verbinding met de Grand Central bijzonder lucratief maakte.

De Belgische successen in de spoorwegonderhandelingen wierpen ook hun vruchten af op andere terreinen. De kolenmijnen van Kaiping werden sedert 1900 geëxploiteerd door de Chinese Engineering and Mining Company Ltd., een Britse maatschappij met een belangrijk deel van de aandelen in Belgische handen. De uitbating werd ter plaatse geleid door Britse en Belgische ingenieurs. In 1902 slaagde de Compagnie Internationale de Tramways et d'Eclairage de Tientsin [*Tianjin*] erin om voor vijftig jaar de concessie te verwerven voor de elektriciteitsvoorziening en het openbaar vervoer in de stad Tianjin. Vanaf 1906 werden zowel de Chinese stad als de buitenlandse concessies door deze Belgische maatschappij van energie voorzien.

4.3. Leopold II en de lokroep uit het Oosten

De persoonlijke ambities van Leopold II in het Verre Oosten droegen bij tot de intensivering van de Belgisch-Chinese relaties. De passie van de hertog van Brabant voor overzeese expansie is voldoende bekend [78]. De eerste tien jaar na zijn troonsbestijging probeerde hij zijn territoriale ambities in het Verre Oosten te realiseren. Op een moment dat China zich zoveel mogelijk probeerde af te sluiten voor de westerse opdringerigheid, hadden deze inspanningen weinig succes. Vanaf 1876 kwam Afrika meer op het voorplan [79].

---

78. Stengers, *De koningen der Belgen*, 234-236.

79. Voor de toespraken van Leopold voor de senaat : *Annales parlementaires de Belgique*, Session législative de 1859-1860, Sénat, séance du 17 février 1860, 55-60; *Annales parlementaires de Belgique*, Session législative 1860-1861, Sénat, séance du 21 mars 1861, 109-110. Leopold I en China: Grande, "Les possibilités de la Belgique de Léopold I"; Wei, "L'origine des rapports entre la Belgique et la Chine", 394-467; Van Hecken, "Betrekkingen van België met China onder Leopold I", 1238-1274; Stengers, *De koningen der Belgen*, 264.

Toen de onderhandelingen rond het industriebekken van Hanyang (1887) vruchten begonnen af te werpen, nam de vorst zijn vroegere jeugddroom weer op. Het verdrag van Shimonoseki (1895), dat volgde op de Chinees-Japanse oorlog, betekende een doorbraak voor de westerse expansie in China. Ook voor de Belgische vorst was de dramatische afloop van het conflict een signaal voor het opdrijven van zijn activiteiten in de regio. Opvallend hierbij waren de talrijke initiatieven van de vorst als privé-persoon of als soeverein van Kongo Vrijstaat, heel vaak zonder medeweten van of tegen de beslissingen in van de Belgische regering [80].

Toen Li Hongzhang, een belangrijk figuur aan het keizerlijk hof, in 1896 naar Europa kwam als Chinees vertegenwoordiger bij de kroning van de nieuwe Russische tsaar, aarzelde Leopold II niet hem naar België uit te nodigen. Het koninklijk paleis zette een feestprogramma op het getouw en er werden geen inspanningen gespaard om het Li naar zijn zin te maken. Ook dit tweede bezoek van Chinese hoogwaardigheidsbekleders aan België bleef niet zonder resultaat. Nog hetzelfde jaar startten de onderhandelingen over de Grand Central. Ze werden met vastberadenheid door Leopold II gesteund. De vorst vatte zelfs het plan op om rond Hankou, dat tot een belangrijk knooppunt in het Chinese spoorwegnet zou uitgroeien, een net van Belgische fabrieken en commerciële vestigingen uit te bouwen. Volgens sommige waarnemers had hij rond 1900 uitgestrekte terreinen langs de Yangzi aangekocht met het oog op het verwerven van een Belgische territoriale concessie [81].

Toen duidelijk werd dat het project in Hankou op een sisser zou uitlopen, verlegde Leopold II zijn blik naar Gansu in het Noorden, het zogenaamde "Katanga van China". Verschillende vertrouwelingen van de vorst, meestal militairen of oudgedienden uit Kongo Vrijstaat, werden op een speciale economische of diplomatieke missie naar het Middenrijk gestuurd. In 1898 vertrok graaf Charles d'Ursel als gevolmachtigd minister van de onafhankelijke Kongostaat naar China [82]. Het doel was de diplomatieke erkenning van Kongo in China te bekomen en in dat kader een handels- en vriendschapsverdrag af te sluiten. Het plan mislukte echter door de grote weerstand van Duitsland. Ook met de Belgische delegatie in Beijing, die niet op de hoogte bleek van de initiatieven van de vorst, waren de relaties gespannen. Op dat ogenblik bestonden er in de Belgische diplomatie immers twee gescheiden circuits. Op hetzelfde tijdstip vertrok majoor Gaspard Fivé richting China, met de opdracht op zoek te gaan naar mogelijke concessies. Ondanks intensieve prospectie en diverse preliminaire akkoorden met lokale Chinese autoriteiten, moest Fivé onverrichter zake terugkeren. Niettegenstaande de grote discretie bleken er zowel voor de concessies in Beizhili

80. Vandewoude, "Belangstelling van Leopold II voor het Verre Oosten"; Kurgan-Van Hentenryk, *Leopold II et les groupes financiers belges en Chine*; Frochisse, *La Belgique et la Chine*, 152-171; Daye, "Leopold II, Francqui et les affaires de Chine"; De Selliérs de Moranville, "Les trois préoccupations constantes de Léopold II"; van der Elst, "Leopold II et la Chine"; Stengers, *De koningen der Belgen*, 236-239, 263-268, 274.
81. Frochisse, *La Belgique et la Chine*, 372-378.
82. D'Ursel, "Souvenirs d'une mission diplomatique en Chine".



In 1896 vertegenwoordigde Li Hongzhang, de vice-koning van Beizhili, zijn land bij de kroning van de Russische tsaar, waarop hij door Leopold II werd uitgenodigd voor een bezoek aan België. Op deze foto ziet men hem bij zijn ontvangst op het kasteel te Seraing, in juli 1896. Het bezoek bereidde de weg voor voor een reeks van industriële expedities van Leopold II naar China.

(bij Tianjin) als voor de goudmijnen in Oost-Mongolië kapers op de kust. De economische missie van commandant Arthur Wittamer (1898-1901), die in de hoedanigheid van ingenieur en met een direct mandaat van Kongo Vrijstaat naar China vertrok, was evenmin succesvol. Tengevolge van de Bokseropstand moest hij de prospectie van Gansu vroegtijdig onderbreken. Hij kon het land echter niet meer uit. Als militair hielp hij de Belgische missionarissen van Scheut bij hun verdediging tegen de Boksers [83].

In de nasleep van deze Bokseropstand zag de Belgische vorst zijn kans schoon om een lang gekoesterde droom te verwezenlijken. Hoewel het hoogtepunt van de territoriale concessiewedloop voorbij was en de mogendheden definitief de idee van een mogelijke verdeling van het keizerrijk hadden laten varen, zette Leopold II door. De conventie van 2 februari 1902 regelde de overdracht aan België van ongeveer 45 ha. grond vlakbij Tianjin, en dit voor een bedrag van 137.250 goudfrank. De exploitatie van de terreinen werd aan het privé-initiatief overgelaten, maar in 1910 lag alles er nog steeds leeg en verwaarloosd bij. Ook de oprichting van de Société Anonyme de la Concession Belge de Tientsin [*Tianjin*], met het oog op een versnelde exploitatie, kon het tij niet meer doen keren.

Vanaf 1905 begon de Belgische glorie op het Chinese front te tanen. De mislukking van de onderhandelingen voor de verlenging van de Grand Central tot Guangzhou was hiervan een uiting. Ze werd door Leopold II als een persoonlijke nederlaag ervaren, waardoor hij zich definitief van het Chinese toneel afwendde. In oktober 1908 kocht China met de gelden van een Frans-Engelse groep de rechten van de Grand Central terug. Ook dit feit was symptomatisch voor de nieuwe internationaal-politieke loyaliteiten die in het kader van de naderende Eerste Wereldoorlog gestalte kregen. Het toont ook aan hoe China de naijver tussen de westerse mogendheden in zijn eigen voordeel wist uit te spelen [84].

4.4. Naar een nieuwe formulering van de Belgisch-Chinese relaties

Ook de relaties met België ondervonden de weerslag van de veranderende politieke omstandigheden na het uitroepen van de republiek in China. Met het vertrek van de Qing-dynastie verdween ook de gezagsinstantie met wie België en de andere westerse mogendheden de "ongelijke" verdragsovereenkomsten hadden afgesloten. België bleef, zoals de andere landen, zijn gevolmachtigde ministers bij de snel wisselende "regeringen" in Beijing accrediteren, in ruil voor het nakomen van de bestaande internationale verbintenissen. Hierdoor kregen de nieuwe machthebbers in Beijing - meestal elkaar bekampende warlordfracties - een façade van legitimiteit en bleef het voor de buitenlanders voordelige verdragsregime bestaan.

---

83. Kurgan-Van Hentenryk, "Une tentative de pénétration économique belge en Chine"; Lederer, *La mission du Commandant A. Wittamer en Chine*, 5-71.
84. Kurgan-Van Hentenryk, *Léopold II et les groupes financiers belges en Chine*, 737-768; Frochisse, *La Belgique et la Chine*, 313-349.

De politieke desintegratie in China schaadde echter vooral de economische belangen van de Europese mogendheden, die door de Eerste Wereldoorlog een deel van hun concurrentiepositie hadden verloren aan de Verenigde Staten en Japan. Voor België, dat als klein land weinig of geen politieke ambities had in het Verre Oosten, maar des te meer geïnteresseerd was om er zijn economische belangen veilig te stellen, vormde de anarchie van de burgeroorlog een groot probleem. Van de drie Belgische holdings die in China actief waren, kon de Société Générale zich het best handhaven. De door de Generale gecontroleerde Société Belge de Chemins de Fer en Chine was er in 1912 nog in geslaagd om het contract rond de constructie van de Lunghai in de wacht te slepen. Dit contract voorzag in een uitbreiding van de Pienlo-spoorlijn naar het oosten en het westen over een afstand van 1700 km. Door de onstabiele politieke situatie bleef de uitvoering van het project echter aanslepen, zodat de groep er een financiële kater aan overhield [85].

De burgeroorlog tussen Noord en Zuid speelde vooral nieuwkomers als de Banque de Bruxelles parten, die in China nog niet de nodige ervaring en traditie hadden weten op te bouwen. De in 1922 opgerichte Société Belge d'Entreprises en Chine moest een breed spectrum van economische activiteiten op de Chinese markt ontplooien, maar beantwoordde niet aan de gestelde verwachtingen. Twee grote investeringsprojecten, namelijk de aankoop van gronden in Hankou met het oog op de constructie van een kanaal en het Paoning-spoorwegcontract uit 1922, liepen faliekant af. Daardoor ging de maatschappij zich minder op investeringen en meer op de handel toeleggen. In 1938 schortte zij haar activiteiten op. Een derde Belgische holding, de Banque d'Outremer, had ca. 1910 belangen in verschillende maatschappijen, zoals de Chinese Engineering and Mining Company, de Crédit Foncier d'Extrême Orient e.a. In 1928 werd de holding opgeslorpt door de Société Générale, die hierdoor 95% van de Belgische belangen in China vertegenwoordigde. De ontegensprekelijke economische terugval in China in de jaren 1920 werd gevolgd door een lichte heropleving na het succes van de Guomindang (1927). De wereldwijde recessie in de jaren 1930 en de Japanse interventie tastten de Belgische economische activiteiten in China verder aan.

De meest opmerkelijke resultaten in de Belgisch-Chinese relaties werden tijdens het interbellum op het diplomatieke vlak geboekt. De Belgische regering bleef, zoals de andere Europese mogendheden, officiële contacten onderhouden met het warlord-regime in Beijing, maar ze zocht ook toenadering met het sterker wordende regime in het Zuiden [86]. Vooral de nieuwe socialistische minister van Buitenlandse Zaken Emile Vandervelde (1925-1927) koesterde een duidelijke sympathie voor de nationalistische beweging en leunde hiermee sterk aan bij het Amerikaanse standpunt. Ook nog na het ontslag van Vandervelde bleef de Belgische buitenlandse politiek gekenmerkt door een grote welwillendheid. Na de formele hereniging van het land

---

85. Bossuyt, *De Belgische bijdrage in de konstruktie van de Chinese spoorweg Lung-Tsin-U-Hai.*

86. De Belgische delegatie was onder leiding van de Warzée zelfs onderhandelingen begonnen met het warlord-regime over het afsluiten van een nieuw Sino-Belgisch verdrag. Deze onderhandelingen vorderden echter zeer moeizaam. Vermeersch, "Het buitenlands beleid", 337.

onder nationalistische vlag, drong de Belgische zaakgelastigde in Beijing erop aan dat België als eerste het nieuwe regime zou erkennen, maar Brussel weigerde [87]. Op 22 november 1928 slaagde hij erin om een voorlopig handels- en vriendschapsverdrag af te sluiten dat zich onderscheidde door een erkenning van de Chinese soevereiniteitsaanspraken. Voor het nieuwe bewind was het feit dat België als eerste principieel afstand deed van de exterritorialiteit van groot psychologisch belang. In ruil voor deze toegevingen verkreeg het land het statuut van meest bevoorrechte handelspartner en behield België het recht voor zijn onderdanen om in China grond in eigen naam te bezitten [88].

De officiële teruggave van de Belgische territoriale concessie in Tianjin had een nog grotere emotionele waarde. Opnieuw werd deze beleidsbeslissing beïnvloed door de socialist Vandervelde, die reeds in 1927 een intentieverklaring in die zin had afgelegd. Het feit dat de Belgische concessie na al die jaren nog niet was geëxploiteerd, vergemakkelijkte ongetwijfeld de beslissing. De concrete bepalingen werden vastgelegd in een verdrag van 3 augustus 1929. De plechtige overdracht van de soevereiniteit vond plaats te Tianjin op 15 januari 1931 [89]. Hiermee was België de eerste westerse mogendheid die het neokoloniale tijdperk in China officieel de rug toekeerde. Opvallend is dat de regering hiervoor de steun kreeg van de Belgische economische groepen en dit keer niet wachtte op het voorbeeld van de grote mogendheden.

5. *Missionering en zending in de schaduw van de ongelijke verdragen (1800-1940)*

Ook de missionering en de zending profiteerden mee van de desintegratie van de oude orde in China en van de gunstige voorwaarden voor de westerse expansie die in de ongelijke verdragen waren vastgelegd. Vooral de opiumoorlogen verbeterden in aanzienlijke mate de situatie van de missionaris en de zendeling.

5.1. Een voorzichtig missionair reveil

Ondanks het missionaire debacle in de achttiende eeuw, de ritenstrijd en de talrijke vervolgingen waren de katholieke missionarissen nooit echt uit het Chinese binnenland verdwenen. Overal bleven kleine entiteiten van

---

87. De officiële installatie van een nationalistische regering in Nanjing had plaats op 18 april 1927. Met de inname van Beijing op 4 juni 1928 was de formele vereniging van het land beslecht.
88. Vermeersch, "Het buitenlands beleid van België", 338, 345. Voor de tekst van het akkoord van november 1928: *Belgisch Staatsblad*, 3 maart 1929, 835-840.
89. Vermeersch, *Belgische buitenlandse betrekkingen*, 109-115; Id., "Het buitenlands beleid van België", 340-345.

oude christelijke gemeenschappen bestaan, soms niet meer dan enkele families. Rond 1800 werd hun aantal geschat op 200 à 250.000. Met uitzondering van de jezuïeten hadden de grote missiecongregaties nooit echt het Chinese toneel verlaten. De lazaristen, die in 1784 de missies van de jezuïeten hadden overgenomen, bestreken grote delen van Noord-China (Mongolië en Jilin) en van Centraal- en Oost-China (Henan, Jiangsu en Zhejiang). De missions étrangères de Paris concentreerden zich in het zuidwesten van het land (Yunnan, Sichuan en Guizhou), de franciscanen in het centrale gedeelte en het noordoosten (Hunan, Hubei, Shanxi, Shaanxi, Shandong), terwijl de Spaanse dominicanen verantwoordelijk bleven voor Fujian. De invloed van de religieuze heropleving op de missionering was in de eerste helft van de negentiende eeuw nog beperkt. Wel stuurde de in 1814 heropgerichte jezuïetenorde in 1840 voor het eerst opnieuw missionarissen naar China [90].

Voor het protestantisme, dat vroeger door het reveil was beïnvloed, was de negentiende eeuw op gebied van zending een pionierstijd. China kwam hierbij sterk op de voorgrond. De London Missionary Society was het eerste zendingsgenootschap dat over een permanente vertegenwoordiger op het Chinese vasteland beschikte. Robert Morrison (1792-1834) vestigde zich in 1807 te Guangzhou als vertaler voor de Britse Oost-Indische Compagnie. Hij beschouwde zich echter in de eerste plaats als een zendeling. Opvallend was zijn vroege belangstelling voor het intellectuele apostolaat en het onderwijs. Vrij snel ving hij aan met de vertaling van het Oude en het Nieuwe Testament. Hij verspreidde gebedenboeken en religieuze pamfletten onder de Chinezen en richtte een religieus maandblad op in het Chinees en in het Engels. Deze religieuze literatuur oefende een grote invloed uit op de leiders van de Taipingbeweging [91].

Karl Gützlaff (1803-1851) was een tweede gekende pionier van de protestantse missionering in China. Hij was van Pruisische afkomst, maar vertrok in 1827 naar Zuidoost-Azië voor rekening van de Dutch Missionary Society. In Batavia leerde hij Maleisisch en Chinees. Hij ondernam van daaruit verschillende tochten langs de Chinese kust om er christelijke literatuur te verspreiden. Vrij snel werd hij een onafhankelijk zendeling in China. Ook hij onderscheidde zich door een grote belangstelling voor het intellectuele apostolaat en liet zich inspireren door grote katholieke voorgangers als Mattheo Ricci, Ferdinand Verbiest en Adam Schall [92].

Verschillende nieuw opgerichte zendingsgenootschappen volgden het voorbeeld van de London Missionary Society. De American Board of Commissioners for Foreign Missions (ABCFM) stuurde in 1829, negentien

---

90. Latourette, *History of Christian Missions*, 156-184. Voor de cijfergegevens: Schmidlin, *Katholische Missionsgeschichte*, 465; Louvet, *Les missions catholiques au XIXe siècle*, 234.

91. Léonard, *Histoire générale du protestantisme*, 472; Neill, *A History of Christian Missions*, 280-281; Latourette, *A History of Christian Missions*, 211-216; Rennstich, *Die zwei Symbole des Kreuzes*, 129-131.

92. Lutz, "The Attitude of Karl Gützlafff", 1-9; Id., "The Grand Illusion: Karl Gützlaff and Popularization of China Missions"; Id., "Karl F.A. Gützlaff: Missionary Entrepreneur". Lutz bereidt een biografie voor over deze boeiende zendeling.

jaar na de oprichting, haar eerste zendelingen naar China. In 1833 volgden de baptisten, in 1835 de anglicanen en in 1837 de presbyteranen. In 1838 verscheen het eerste medische zendingsgenootschap op Chinese bodem, de Medical Missionary Society. De ABCFM had reeds in 1834 een eerste professionele theoloog-medicus naar China gestuurd.

Van bij de aanvang vielen een aantal structurele verschillen op tussen de katholieke missionering en de protestantse zending. De zendelingen vestigden zich bij voorkeur in regio's die onder westerse invloed stonden. In een eerste fase waren dat de handelsfactorijen Guangzhou en Macao of de Chinese emigranten in Zuidoost-Azië. Na 1842 waren dat de Chinese verdragshavens langs de oostkust. De katholieke missionarissen waren vooral in het Chinese binnenland vertegenwoordigd, meestal in afgelegen gebieden, waar ze minder gemakkelijk het slachtoffer werden van vervolgingen. De protestantse zendingsdrang was vooral sterk in piëtistische en evangelische kringen, vandaar wellicht de grote belangstelling voor de prediking, de bijbel en het persapostolaat. Methodologisch legden de protestanten ook meer de nadruk op professioneel onderwijs en gezondheidszorg. Katholieken legden meer de klemtoon op de sacramenten en het gebedsleven.

5.2. De opiumoorlogen en de "verdragsmissionaris"

De invloed van de opiumoorlogen wordt vooral in de westerse historiografie nogal eens overbeklemtoond. Hun rechtstreekse invloed op de Chinese maatschappij was veeleer beperkt, maar hun betekenis voor missionering en zending kan moeilijk worden overschat. In het Chinees-Britse verdrag van Nanjing (1842) was religie nochtans niet aan de orde. Het principe van de exterritorialiteit, dat buitenlanders aan het Chinese rechtssysteem onttrok, was ook voor missionarissen en zendelingen van toepassing. De clausule van "meest begunstigde natie", die na 1842 in elk ongelijk verdrag werd ingeschreven, maakte ieder privilege automatisch voor "alle" westerse mogendheden van toepassing [93].

De Franse regering speelde in China een belangrijke rol in het afdwingen van gunstige voorwaarden voor de katholieke religie. Hoewel op dit punt nooit een formeel akkoord werd gesloten met de Heilige Stoel, eigende Frankrijk zich na de afbouw van het Portugese patronaat het recht toe om alle katholieke missionarissen in China te vertegenwoordigen, vandaar het begrip "Frans protectoraat" [94]. Bij de onderhandelingen rond het verdrag van Huangpu (1844) wist de de Franse gezant Theodore de Lagrané van de Chinese onderhandelaar Qiying garanties af te dwingen in verband met de vrije godsdienstuitoefening in de verdragshavens. Deze garanties werden in twee decreten vastgelegd. In een eerste edict van december 1844 verleende

93. Cohen, "Christian Missions", 550-552.
94. Over het Franse protectoraat: Wei, *La politique missionnaire de la France en Chine*; Streit, Dindinger en Rommerskirchen, ed., *Bibliotheca missionum*, VIII, 226-228. Voor de jurisdictie van de Propaganda Fide in China: Beckmann, *Die katholische Missionsmethode in China*, 26.

keizer Daoguang toestemming aan zijn onderdanen om binnen de verdragshavens de rooms-katholieke godsdienst te belijden. In een tweede edict van februari 1846 annuleerde hij alle vroegere straffen en verbodsbepalingen tegen het katholicisme en stelde hij de teruggave van de eerder geconfisqueerde goederen in het vooruitzicht. Hoewel er aan de positie van de missionarissen in het binnenland niets werd gewijzigd, wekten deze decreten toch de belangstelling op van katholieke missiekringen. De katholieke congregaties die reeds lang in China werkzaam waren, kenden een lichte aangroei van personeel. Er vestigden zich ook enkele nieuwe congregaties, zij het alleen in de open verdragshavens. Ook de opmerkelijke reis van de lazaristen Joseph Gabet en Regis-Evariste Huc (1844-1846) getuigt van deze toegenomen belangstelling [95].

De verdragen die volgden op de tweede opiumoorlog, namelijk het verdag van Tianjin (1858) en de conventie van Beijing (1860), verstevigden in aanzienlijke mate de positie van de christelijke religie in China. Ze vormden het wettelijke raamwerk waarbinnen missionering en zending voor de rest van de eeuw zouden opereren, vandaar de term "verdragsmissionaris". De faciliteiten uit hoger vermelde decreten werden uitgebreid tot het hele Chinese binnenland. De missionaris kreeg het recht om in het binnenland te reizen en te verblijven, met recht op bescherming door de Chinese autoriteiten. Zijn juridische onschendbaarheid gold nu ook buiten de verdragshavens. Er werd zelfs een schaderegeling uitgewerkt voor gevallen van nalatigheid door de lokale autoriteiten. Van groot belang was dat het recht op vrije godsdienstoefening werd uitgebreid tot het volledige Chinese binnenland. Op die manier werd het bestaan van de Chinese katholieken in heel China als het ware gelegaliseerd.

Door toedoen van de Franse priester-tolk Louis Delamarre werd het recht op privé-bezit op een onrechtmatige manier in de verdragen ingeschreven [96]. Mede door de dubieuze manier waarop deze clausule in de verdragen was ingelast, bleef het eigendomsrecht van missionarissen en zendelingen een controversiële aangelegenheid. Vooral in de jaren 1860-1870 probeerden de Chinezen de aankoop van grond in het binnenland aan banden te leggen. Eigendommen van de katholieke Kerk moesten worden gespecifieerd als "publiek bezit van de katholieke Kerk in deze regio" [*ben-chu Tian-zhu-tang gong-chan*]. Tot 1895 was er bij een overdracht van grond op voorhand toestemming nodig van de lokale autoriteiten. In de praktijk verwierven zowel protestanten als katholieken overal eigendommen, meestal "in naam van een bekeerling" of "in naam van de missie", soms in eigen naam. Veelal

95. Jezuïeten, lazaristen, dominicanen, missions étrangères de Paris en franciscanen waren reeds langer in China werkzaam. De zusters van Sint-Vincentius a Paulo stichtten in 1846 een huis in Hongkong, de Daughters of Charity in 1847 te Ningbo en de buitenlandse missies van Milaan richtten in 1858 een opleidingscentrum op in Hongkong. Zie ook: Huc, *Souvenirs d'un voyage*.

96. Door de Franse versie van de verdragstekst subtiel te wijzigen werd de aankoop van grond en de constructie van huizen in het binnenland onrechtmatig gelegaliseerd. In de Chinese verdragstekst werd de term "*ge-sheng*" (iedere provincie) gebruikt en niet de term "*neidi*" (binnenland), die in de Franse verdragstekst werd gebruikt. Zie ook hoofdstuk IV.

LÉGATION DE LA RÉPUBLIQUE FRANÇAISE EN CHINE

N° d'Ordre 2584.

AU NOM DU PEUPLE FRANÇAIS

大法國欽差駐劄中國總理本國事務全權大臣 呂 為

De ongelijke verdragen vormden het wettelijke raamwerk waarbinnen missionering en zending opereerden. Frankrijk eiste het protectoraat voor de katholieke missie voor zich op, wat inhield dat alle katholieke missionarissen die naar China vertrokken een Frans paspoort nodig hadden. Dit Frans-Chinese paspoort van pater Thomas Kempenaers is afgeleverd door de Franse ambassade in Beijing op 6 maart 1906. Het gebruik zou voor de Belgische missionarissen tot in de jaren 1930 in voege blijven.

werden de restrictieve maatregelen van de Chinese autoriteiten omzeild door het hanteren van de technische term "eeuwige huur" in de contracten [97].

Het ontstaan van een fenomeen als "de verdragsmissionaris" illustreert op een treffende manier de verwevenheid tussen missie en politiek die zo typisch was voor de tweede grote missioneringsgolf naar China [98]. Het is in dit opzicht significant dat verschillende missionarissen en zendelingen als tolk fungeerden bij de onderhandelingen over de ongelijke verdragen. De Britten huurden in 1842 Gützlaff in, de Amerikanen deden een beroep op Elijah C. Bridgman en Peter Parker en de Fransen op de oud-missionaris Callery (1844). De invloed van de Franse priester-tolk Louis Delamarre bij de onderhandelingen rond de conventie van Beijing in 1860 was wellicht het meest verregaand.

De "verdragsmissionaris" deed niet alleen zijn voordeel met de ongelijke verdragen, hij werd soms ook tegen beter weten in gebruikt in het imperialistische machtsspel van de westerse mogendheden. Een aanslag op een missionaris werd nogal eens als alibi aangewend voor militair machtsvertoon dat economische en politieke voordelen moest opleveren. De moord op de Franse missionaris Chapdelaine vormde de aanleiding voor de Franse deelname aan de tweede opiumoorlog in 1858. Bismarck gebruikte in november 1897 een zelfde scenario om voor Duitsland een concessie af te dwingen in Shandong. In 1898 speelde Leopold II met een gelijkaardig idee voor Hankou [99].

5.3. Het Franse protectoraat

De vervlechting tussen missionering en politiek kwam in China vooral tot uiting in het reeds aangehaalde Franse protectoraat over de katholieke missies. Voor Frankrijk was dit een welkome gelegenheid om zijn koloniale politiek in het Verre Oosten gestalte te geven. Als laatkomer op het koloniale strijdtoneel begreep het maar al te goed dat er politieke munt was te slaan uit de missionaire aanwezigheid. Door het protectoraat verkreeg Frankrijk een sterke onderhandelingspositie in China, wat in andere dossiers kon worden verzilverd. Dat is ook de reden waarom een antiklerikale binnenlandse politiek zonder scrupules kon samengaan met een beschermingspolitiek ten aanzien van het katholicisme in het buitenland, een ambiguïteit die reeds in het concordaat van Napoleon met de Kerk (1801) was opgenomen [100]. Een tweede gevolg van het protectoraat was dat alle katholieke

97. Zie ook hoofdstuk IV. Ku, "The Shaping of the Late Qing's Policy", 9-10; Cohen, "Christian Missions", 552-553.
98. Gründer (*Christliche Mission und deutscher Imperialismus*, 321-373) stelt in dit opzicht vast dat missie een integraal deel was van de koloniale beweging. Max Warren (*Social History and Christian Mission*, 15) wijst erop dat de moderne missiebeweging niet kan worden begrepen buiten de context van het moderne imperialisme. Breslin (*China, American Catholicism and the Missionary*, hfst. 8) spreekt over de missionaris en de politiek als "partners in semi-colonialism".
99. Cohen, "Christian Missions", 552; Gründer, *Christliche Mission und deutscher Imperialismus*, 276-294. Zie ook hoofdstuk IV (1).
100. Streit, Dindinger en Rommerskirchen, ed., *Bibliotheca missionum*, XII, 17.

missionarissen die naar China vertrokken een Frans paspoort nodig hadden, wat niet altijd van een leien dakje liep. Voor de Belgische katholieke missionarissen bleef dit gebruik tot de jaren 1930 in voege.

Vanaf de jaren 1880 kwam het Franse protectoraat in diplomatieke milieus onder toenemende druk te staan. Onder impuls van de diplomatiek ervaren paus Leo XIII, die de verhouding tussen Kerk en Staat minder polemisch inschatte dan zijn voorgangers, startte de Heilige Stoel onderhandelingen met China. Die hadden tot doel directe diplomatieke betrekkingen tussen het Vaticaan en China in te stellen. De onderhandelingen mislukten onder druk van Frankrijk dat vreesde zijn privileges te verliezen. Het Franse protest kon echter niet verhinderen dat Duitsland en Italië, respectievelijk in 1887 en 1892, zelf de bescherming van hun missionarissen op zich namen. De Heilige Stoel vreesde dat China dat als een gelegenheid zou aangrijpen om alle katholieke missies onder zijn jurisdictie te plaatsen. Pas in 1905, toen de relaties tussen de Heilige Stoel en Frankrijk verkoelden, ondernam China nieuwe pogingen om directe diplomatieke contacten te leggen met het Vaticaan [101].

5.4. De grote missionaire doorbraak

De bepalingen die in de ongelijke verdragen van Tianjin (1858) en Beijing (1860) waren vastgelegd, schiepen de mogelijkheidsvoorwaarden voor een ongekende missionaire expansie, zowel aan katholieke als aan protestantse zijde. Ze droegen bijvoorbeeld rechtstreeks bij tot de roeping van Theophile Verbist, stichter van de grootste Belgische missiecongregatie in China. In 1865 vertrokken de eerste scheutisten naar Mongolië, dat ze van de Franse lazaristen overnamen [102]. De Propaganda Fide stimuleerde de katholieke expansie in China en voerde een politiek van herverdeling van de bestaande missievicariaten. In 1865 vertrouwde ze een deel van de lazaristische provincie Henan toe aan de buitenlandse missies van Milaan. In 1879 maande zij de franciscanen aan om het noordelijke gedeelte van Hunan over te dragen aan de augustijnen. In 1870 kwamen de eerste trappisten in China aan, in 1891 de Franse maristen en in 1894 de eerste salesianen. Als gevolg van de Kulturkampf (1870) verschenen de Duitse missionarissen vrij laat op het Chinese missieforum. De missionarissen van het Goddelijk Woord, ook steylisten genaamd, stuurden in 1879 hun eerste missionarissen naar Hongkong. In 1882 kregen zij een deel van het strategisch gelegen Shandong toegewezen. Bismarck verwierf er in 1897 onder zware militaire druk een concessie.

Ook verschillende zustercongregaties trokken naar de Chinamissie. In de jaren 1860 vestigden de Italiaanse canossianessen (1860), de zusters van

101. Wei, *Le Saint-Siège, la France et la Chine sous le pontificat de Léon XIII*; Id., *Le Saint-Siège et la Chine de Pie XI à nos jours*.
102. Over de invloed van de verdragen op de roeping van Verbist: Verbist aan Rogier, okt. 1864: geciteerd in Verhelst, *La Congrégation du Coeur Immaculé de Marie*, 21, 298; Verhelst, "De Belgische missie in China", 25-54.

de Société des Auxiliatrices des Ames du Purgatoire (1868) en de karmelietessen (1869) zich aan de oostkust, respectievelijk in Hongkong en Shanghai. De franciscanessen missionarissen van Maria trokken het binnenland in. Ze richtten in 1886 een huis op in Yantai. In 1889 trokken ze naar Yichang, het vicariaat dat in 1891 aan de Belgische minderbroeders zou worden toevertrouwd. Rond 1897 vestigden zich ook dominicanessen en zusters van de Society of the Servants of the Holy Ghost in het Middenrijk.

In tegenstelling tot hun protestantse tegenhangers hebben de Romeinse officiële instanties de missionaire heropleving van het reveil veeleer gestimuleerd. Vooral Leo XIII onderscheidde zich in positieve zin. Hij was de eerste paus na de Franse Revolutie die de missiedoctrine opnieuw in de kern van de kerkelijke leer verankerde. In tegenstelling tot zijn voorgangers schatte hij de relatie tussen de Kerk en de moderne wereld minder polemisch in. Hij werkte een offensief restauratieproject uit voor het christendom, waarin katholicisme en missionering complementair waren. In de westerse wereld moest het christendom opnieuw het morele centrum van de wereld worden en moest het verloren gegane terrein worden "heroverd". In de overzeese gebieden moest de "verovering" voor Christus op grote schaal worden georganiseerd. Leo XIII pleitte dan ook voor een grotere betrokkenheid van de Kerk in de wereldmissie, onder de exclusieve autoriteit van de paus [103].

Het missiebegrip kreeg onder Leo XIII een ruimere inhoud. In de negentiende eeuw had "missie" vooral betrekking op de christenen van de oosterse ritus en op de katholieke immigranten, bijvoorbeeld in het Nabije Oosten of de Verenigde Staten [104]. Leo XIII bracht echter vooral de missionering onder de niet-katholieken in de belangstelling. Onder zijn impuls verschoof het missiebegrip van missionering "ad intra", missionering onder de katholieken in de niet-westerse wereld, naar de missionering "ad extra", missionering onder de niet-katholieken. Dit nieuwe missieconcept werd in de curiehervorming van Pius X bezegeld (1908).

Vanuit zijn hoofdbeginsel "omnia instaurare in Christi" voerde Pius X een meer behoudsgezinde koers, waardoor de Kerk zich meer op zichzelf terugplooide. Dit kwam onder meer tot uiting in zijn felle strijd tegen het modernisme (1907). Ook de missie maakte niet langer deel uit van het restauratieplan van de paus. Kerk en missie werden opnieuw als twee afzonderlijke realiteiten beschouwd. Pius X beklemtoonde ook minder de maatschappelijke betekenis van de missionering. Vanuit zijn grote pastorale bekommernis beklemtoonde hij vooral de pastorale natuur van de missies. Zijn decreet voor het instellen van de dagelijkse communie (1905) had zowel in Europa als in de missies een grote impact. In de curiehervorming van 1908 nam Pius X wel het missieconcept van zijn voorganger over, waardoor 47 Europese bisdommen waar de Kerk nog niet duurzaam was gevestigd

---

103. Köhler, "The World Plan of Leo XIII", 3-25; Prud'homme, (*Stratégie missionnaire*, 663-976): toont aan hoe het Romeinse centralisatiestreven en de missionaire expansie onder Leo XIII hand in hand gingen.

104. Over het negatieve missieklimaat in Rome tijdens het eerste Vaticaanse Concilie: Beckmann, "The First Vatican Council and the Missions".

(bijvoorbeeld in Engeland, Ierland, Nederland) aan de bevoegdheid van de Propaganda Fide werden onttrokken [105].

Aan protestantse zijde was de missionaire expansie minder het gevolg van een coherent en centralistisch beleid. Ze was in China daarom niet minder indrukwekkend. Na 1842 breidden de oudste zendingsgenootschappen zich uit over de open verdragshavens, van waaruit ze zich na 1860 over het binnenland verspreidden. In tegenstelling tot de katholieke missionarissen bleven de protestantse zendelingen echter het talrijkst vertegenwoordigd in de kuststeden. De in 1866 opgerichte China Inland Mission vormde op deze algemene regel een uitzondering. Zij richtte zich uitsluitend op het Chinese binnenland. Het succes van deze vereniging, die bij het overlijden van haar stichter in 1905 reeds 829 leden telde, had wellicht zowel met haar concept als met haar organisatie te maken. Vanuit zijn apostolische gedrevenheid en evangelische inspiratie wou de Britse stichter James Hudson Taylor het evangelie op een zo kort mogelijke tijd aan zoveel mogelijk mensen in China bekend maken. Door de sterke nadruk op de individuele bekering en de prediking was er weinig aandacht voor het onderwijs en voor de sociale problematiek in China. Ook de opleiding van de meeste zendelingen was beperkt. In dit opzicht wordt vaak op het behoudsgezinde profiel van de China Inland Mission gewezen. Door het voortschrijden van de liberale theologie in het protestantisme zou dit behoudsgezinde profiel alsmaar opvallender worden [106].

Organisatorisch was de China Inland Mission niet aan een bepaalde denominatie gebonden. Om geen nodeloze concurrentie tussen de verschillende denominaties tot stand te brengen, stelde Taylor weinig financiële eisen aan zijn zendelingen. Hij garandeerde hen evenmin een vast salaris, maar verplichtte hen volgens de Chinese levensstandaard te leven. Deze spiritualiteit druiste in tegen de gebruikelijke westerse materiële cultuur van de toenmalige protestantse verdragsmissionaris. Na een incubatietijd van een twintigtal jaren wist Taylor zijn efficiënt draaiende machine een internationaal karakter te geven, door de rekrutering uit te breiden tot Schotland (1889), de Verenigde Staten (1889), de Scandinavische landen (Zweden, Noorwegen en Finland) en Australië (1890).

Minder volks van opzet en in die zin meer representatief voor een later stadium in de zendingsbeweging waren de Engelse baptist Timoty Richard en de Amerikaanse methodist Young J. Allen. Ze hadden vooral oog voor de sociale problematiek in China en richtten zich in hun apostolaat vooral tot de intellectuele elite. Richard onderscheidde zich door zijn positieve waardering van de Chinese cultuur en beschaving. Hij streefde niet zozeer naar de bekering van individuele Chinezen, maar hij wilde de gehele Chinese maatschappij laten delen in de westerse beschaving om haar op die manier voor het christendom te winnen. Allen richtte een tijdschrift op voor de Chinese literati, de *Chiao-hui hsin-pao* (1868-1870), waarin vooral de

105. Aubert, "Pius X, a Conservative Reform Pope". Over Leo XIII en Pius X en de missionering: Baumgartner, "Missions in the Shadow of Colonialism", 527-531; Baumgartner, "The Development of New Churches", 559-560.
106. Whyte, *Unfinished Encounter*, 117-129; Aubin, "Vision de la Chine".

technische vooruitgang in het Westen en de mogelijkheden voor China aan bod kwamen. Deze zendelingen vonden gehoor bij de liberale hervormers uit de jaren 1890, vandaar hun naam in de literatuur als "Christian Reformers"[107].

Ook de Young Men Christian Association (YMCA) en de Student Volunteer Movement (SVM) legden zich toe op het intellectuele apostolaat. Zij richtten zich vooral op de studentenpopulatie. Het proselitisme van de SVM, die sinds 1887 in China actief was, kwam duidelijk tot uiting in het motto van de organisatie: "the evangelisation of the world in this generation". De YMCA verscheen in 1895 voor het eerst op het Chinese toneel. Ze kende vooral tussen 1901 en 1914 een fenomenale groei. Het genootschap werd geleid door jonge universitairen die los stonden van de stereotiepe zendingsgenootschappen. Ze probeerden zo goed mogelijk in te spelen op de maatschappelijke veranderingen in China. Zo verlegden ze hun actieterrein van de missiescholen naar de regeringsscholen en wisten ze bij Chinese prominenten in de kuststeden een stevige basis te verwerven. In 1901 waren drie vierde van de gedelegeerde leden reeds Chinees.

Rond de eeuwwisseling waren de helft van de protestantse zendelingen vrouwen. Vermeldenswaard in dit opzicht zijn: de Women's Union Missionary Society of America (1868), de Church of England Zenana Missionary Society (1883), the Women's Foreign Missionary Society for the Methodist Episcopalian Church (1871), de baptistische Women's Board of Missions en de Young Women Christian Association (YWCA) (1888) [108].

5.5. Missionering en zending en de nationalistische bewegingen

Ook de missionering en de zending ondergingen de weerslag van de veranderende politieke omstandigheden in China. Onder invloed van het nationalisme groeide het verzet tegen de voorrechten die voor de buitenlanders onder militaire druk waren afgedwongen. Dit verzet escaleerde aan het einde van de jaren 1920 in een antichristelijke beweging. In de ogen van veel Chinese intellectuelen bestond er een onuitwisbare identiteit tussen "imperialisme" en "christendom". De redenen hiervoor zijn divers. In China bestond er een antichristelijke traditie die terugging tot de zeventiende eeuw. Het christendom werd er herleid tot een heterodoxe (lees: subversieve) doctrine, die de autoriteit van de hogere klassen ondermijnde en de stabiliteit van de samenleving aantastte. In de kristallisatie van een nieuwe nationalistische beweging speelde ook het zich afzetten tegen een gemeenschappelijke vijand een rol. De missie had in de negentiende eeuw haar evangeliseringsrechten verkregen door een beroep te doen op de in China zo verwerpelijk geachte "ongelijke" verdragen. Ze bewoog zich nog steeds in het comfortabele cocon van exterritorialiteit. De missionarissen en de zendelingen had-

---

107. Latourette, *A History of Christian Missions in China*, 377-380; Bennett en Liu, "Christianity in the Chinese Idiom", 159-196; Cohen, "Christian Missions", 581-590.

108. Ook aan protestantse zijde zijn de vrouwelijke zendingsgenootschappen minder systematisch bestudeerd. Cohen, "Christian Missions", 554; Latourette, *A History of Christian Missions*, 568-595.

den zich van alle westerlingen het meest diepgaand in de Chinese maatschappij geïntegreerd. Voor heel wat niet-katholieke Chinezen waren zij het duidelijkste symbool van de buitenlandse aanwezigheid [109].

De katholieke missiebeweging probeerde om op die nieuwe politieke realiteiten in China een afdoend antwoord te formuleren. Het korte pontificaat van Benedictus XV (1914-1922) was in dat opzicht van grote betekenis. In de apostolische brief *Maximum illud* (1919) over de verbreiding van het katholieke geloof in de wereld beklemtoonde hij de noodzaak van een inlandse Kerk en van een goed opgeleide inlandse geestelijkheid. Opvallend was de scherpe toon waarop de paus het nationalisme "van sommige missionarissen" verwierp. De traumatische ervaring van de Eerste Wereldoorlog speelde hier ongetwijfeld een rol. Dit neokolonialistische conflict luidde het einde in van Europa als politiek machtscentrum van de wereld. Het toonde de kwetsbaarheid aan van een te sterke associatie tussen missionering en politiek. Benedictus XV, die erin geslaagd was om de Kerk vanuit een neutraliteitspositie door de grote wereldbrand te loodsen en maar al te goed besefte welke demonen het nationalisme kon losweken, beklemtoonde het universalisme van de Kerk. Hiermee gaf hij de katholieke missie een beslissende wending in de richting van depolitisering. De apostolische brief verwierp ook het europeanisme in de apostolaatsmethoden en maakte de weg vrij voor een grotere aanpassing van het christendom aan de lokale cultuur. Hoewel er tussen theorie en praktijk, tussen het nieuwe missiebeleid en de dagelijkse missierealiteit, nog een grote kloof bestond, gaf *Maximum illud* als Magna Charta van de moderne missionering het missiologische debat én de missionering een beslissende nieuwe wending [110].

De interesse van de Heilige Stoel voor de missies in het Verre Oosten bleek nog uit een aantal andere factoren. Na een mislukte poging in 1886 startte het Vaticaan in 1918 nieuwe onderhandelingen met China met het oog op het instellen van directe diplomatieke contacten. De katholieke missionarissen zouden op die manier minder afhankelijk worden van het Franse protectoraat. Dit initiatief mislukte andermaal onder Franse druk. Pas in 1943 wisselden China en de Heilige Stoel diplomaten uit. In 1946 werd de eerste Chinese kardinaal benoemd en werd in China de hiërarchie ingericht.

De discrete contacten van 1918 leidden wel tot de aanstelling van een apostolisch visitator voor China, namelijk bisschop Jean-Baptiste Budes de Guébriant [111]. In 1922 werd de pro-Chinese Celso Costantini als apostolisch delegaat benoemd. Onder zijn impuls evolueerde de Kerk in een meer inheemse richting. In 1924 riep hij te Shanghai een plenaire synode voor de katholieke Kerk bijeen. Voor het eerst waren hier ook inlandse priesters op uitgenodigd. Costantini was niet alleen de grote verdediger van de inlandse

109. Lutz, *Chinese Politics and Christian Missions*, 209-256; AMBZB, 10.569, map 1, Clément aan Vandervelde, 15 dec. 1925; AMBZB, 10.569, map 1, le Maire de Warzée d'Hermalle aan Vandervelde, 9 jan. 1926.

110. Gadille (*La mutation des modèles missionnaires*, 29-38) spreekt in dit opzicht zelfs over een nieuw missiemodel voor de periode 1919 tot 1939.

111. Soetens, *Pour l'église chinoise. La visite apostolique.*

geestelijkheid en van een inheems-christelijke kunst. Hij wierp zich in zijn functie van apostolische delegaat in China ook op als dé promotor van de depolitisering van de katholieke missie en van het losweken van de Kerk uit het keurslijf van het Franse protectoraat en de ongelijke verdragen [112].

Het nieuwe missiebeleid kende op het terrein zelf zowel voor- als tegenstanders. Pater Lebbe was de meest gekende protagonist van dit beleid. Reeds in 1916 haalde hij fel uit naar wat hij een "oneigenlijke uitoefening" van het Franse protectoraat noemde. In 1919 moest hij onder Franse druk China verlaten. Later brak hij ook met de congregatie van de Franse lazaristen waar hij lid van was. Lebbe hechtte veel belang aan het intellectuele apostolaat. Tijdens zijn verblijf in Europa (1919-1927) deed hij evangelisatiewerk onder de Chinese studenten. Hij profileerde zich ook als een groot voorstander van de inheemse clerus. Na zijn terugkeer in 1927 stelde hij zich ten dienste van de pas gewijde inlandse bisschop Souen [113]. Het feit dat Lebbe onder de Chinamissionarissen een controversieel figuur bleef, toont aan dat het nieuwe missiebeleid in China nog veel tegenstanders kende.

Pius XI (1922-1939) heeft het imago dé missiepaus van de twintigste eeuw te zijn geweest. De encycliek *Rerum ecclesiae* (1926) bevestigde de nieuwe koers die in *Maximum illud* was uitgetekend. De nadruk kwam nu echter meer te liggen op de inlandisering van de nieuwe kerken en minder op het universalistische karakter van de katholieke Kerk. Pius XI beval ook heel uitdrukkelijk de vorming aan van inlandse monniken, als een manier om het christendom steviger in de missielanden te verankeren. Het missionair worden van de contemplatieve orden kreeg hierdoor een sterke impuls [114].

Naar het voorbeeld van Leo XIII stelde Pius XI zich constructief maar strijdlustig op ten aanzien van de moderne maatschappij. Hij werkte een plan voor Katholieke Actie uit, waarmee hij de christianisering van de moderne wereld wou aanvatten [115]. De missionering bekleedde hierin een centrale plaats. Pius XI richtte zijn missie-appèl tot de gehele christenheid. Het was immers zijn bedoeling om iedere katholieke man en vrouw in de straat bij dit mundiale missionerings- en christianiseringsproject van de Kerk te betrekken. De voortschrijdende centralisatiepolitiek van Rome ten aanzien van de

---

112. Baumgartner, "The Development of New Churches", 557-562; Camps, "De katholieke missionaire beweging"; Rétif, "L'avènement des jeunes églises", 126; Jedin, "Pope Benedict XV", 21-23; Fontana, "Faits majeurs de l'évolution de la mission chrétienne". Over *Maximum illud* en de nieuwe missiologie, zie hoofdstuk IV, 2.

113. Over Lebbe: Levaux, *Le père Lebbe, apôtre de la Chine moderne*; Leclercq, *Vie du père Lebbe*; Thoreau, *Le tonnerre qui chante au loin*; Soetens, "Apôtre et Chinois. Vincent Lebbe".

114. Over de missiebeweging en de contemplatieve orden: Fontana, "Faits majeurs de l'évolution de la mission chrétienne"; Gadille ("La transversale contemplative des modèles missionnaires", 29-38) spreekt over een mystieke, missionaire beweging en noemt België met onder andere de benedictijnenabdij van Sint-Andries (Loppem) het centrum van de missionaire expansie van het monachisme. Over het missionair worden van de Belgische benedictijnen in Kongo (1911) en China (1927): Pirotte, *Périodiques missionnaires*, 44-45. Noteer dat de orde in 1893, onder impuls van Leo XIII, een stichting ondernam in Brazilië. Zie ook : Nève, "La fondation de monastères en pays de mission". *Contemplation et apostolat* en *Le courrier de l'apostolat monastique* als een supplement op het tijdschrift van de benedictijnen van Sint-Andries, *Bulletin des missions*.

115. Jedin, "Pope Pius XI", 23-29.



Het apostolische missiebeleid onderscheidde zich in de jaren 1920 door een aantal vooruitstrevende initiatieven, waaronder de wijding van de eerste zes Chinese bisschoppen door Pius XI. Op de foto v.l.n.r. mgr. Simon (Tsu) Zhu, mgr. Josephus (Hou) Hu, mgr. Aloysius (Tch'en) Chen, mgr. Philippus (Tchao) Zhao, mgr. Odoricus (Tcheng) Cheng en mgr. (Souen) Sun voor hun wijding te Rome in 1926.

missionering was in dat opzicht betekenisvol. Verschillende missiewerken werden in Rome gecentraliseerd, zoals het Werk voor de Voorplanting van het Geloof, het Werk van de Heilige Kindsheid en het Sint-Petrusliefdewerk. Benedictus XV had reeds de inschakeling van de diocesane clerus in de missieactie in het vooruitzicht gesteld en suggereerde de oprichting van een priestermissiebond, een vereniging van diocesane priesters die de missieactie zou promoten [116]. Pius XI zorgde voor de praktische uitwerking van deze aanbevelingen. In 1922 liet hij in Rome het eerste internationale congres van de Unio Cleri pro Missionibus doorgaan. In de missies zelf werd de Romeinse autoriteit op een meer nadrukkelijke manier gevestigd door het aanstellen van apostolische visitatoren en het benoemen van apostolische delegaten.

De missiegezindheid van Pius XI blijkt nog uit andere initiatieven: de canonisatie van de heilige Theresia van Lisieux (1925) en haar uitroeping tot patrones van alle missies (1929), de zalig- en heiligverklaringen van talrijke martelaren uit de missie en de groots opgezette missietentoonstelling te Rome, die in 1925 ter gelegenheid van het Heilig Jaar werd georganiseerd. Deze tentoonstelling, waaraan onder andere de franciscaan Natalis Gubbels intensief meewerkte, had een overweldigend succes en bracht ca. 750.000 bezoekers naar Rome. Ze toonde de verwetenschappelijking van het missiebedrijf aan. De plaats die werd ingeruimd voor wetenschap, geografie, etnografie, literatuur en medische wetenschap was indrukwekkend. Bovendien gaf deze tentoonstelling een impuls aan de regionale en plaatselijke missieactie, die vanaf de jaren 1930 een hoge vlucht nam.

Ook het protestantisme speelde in op de gewijzigde politieke omstandigheden in China. Onder invloed van het modernisme in de theologie ontstond er een nieuw type zending, met een groter maatschappelijk engagement. Vooral de groepen die niet aan een bepaalde denominatie waren gebonden, zoals de Young Men Christian Association (YMCA) en de Student Volunteer Movement (SVM), waren sterk beïnvloed door het liberale protestantisme. Ze wezen op de gevaren van het kapitalistische systeem en legden de nadruk op de sociale dimensie in het evangelie. De "social gospel" kende vooral aanhang bij de Chinese intellectuelen in de havensteden aan de oostkust. Zowel in de Amerikaanse als in de Britse zendingsgenootschappen tekende er zich in China een polarisatie af tussen de voor- en tegenstanders van de "social gospel". Vooral de China Inland Mission bleef trouw aan haar oorspronkelijk concept. Om een tegengewicht te vormen tegen het modernisme in de theologie en het oprukken van liberaal geïnspireerde zendelingen, richtte zij samen met enkele andere conservatieve groeperingen in 1920 een Bible Union op, die in 1923 reeds 2000 leden telde. In de American Board of Commissioners for Foreign Missions (ABCFM), het overkoepelende Amerikaanse zendingsgenootschap, was het liberalisme in de jaren 1920 reeds de overheersende doctrine [117].

---

116. Benedictus XV, *Maximum illud*, r. 29-39, 38-44.
117. Hutchison, "Modernism and Mission", 124-131; Whyte, *Unfinished Encounter*, 131-136, 151-158, 174-183; Latourette, *A History of Christian Missions in China*, 567-685; Dillenberger en Welch, *Protestant Christianity*, 241-254.

Het protestantisme distantieerde zich ook geleidelijk van de westerse politieke aanwezigheid in China. De meeste liberale denominaties spraken zich heel scherp uit tegen de exterritorialiteit en het neokolonialisme. Aan protestantse zijde deed er zich vrij vroeg een uitgesproken beweging voor ten gunste van een inheemse Kerk. Dit kwam duidelijk tot uiting op de National Christian Conference, een overkoepelende vergadering die op geregelde tijdstippen plaatsvond (bv. in 1877, 1890, 1907, 1913, 1922) en waar de gemeenschappelijke problemen van de verschillende denominaties in China werden besproken. In 1913 waren er voor het eerst Chinese afgevaardigden op deze vergadering aanwezig. In 1922 was de meerderheid van de afgevaardigden reeds Chinees. De oprichting van de National Christian Council (NCC) in 1922, een permanent orgaan in de schoot van de National Christian Conference, was een belangrijke stap in de richting van een inlandse protestantse Kerk. Deze overkoepelende, niet aan een bepaalde denominatie gebonden structuur binnen de protestantse Kerk, waar de meerderheid van de leden en ook de voorzitter Chinees waren, was het protestantse antwoord op het groeiende Chinese nationalisme. De NCC moest een nieuwe generatie van Chinese christelijke leiders vormen. Ze vertegenwoordigde echter vooral de intellectuele elite van de steden aan de oostkust en in mindere mate de protestantse Kerk te velde.

Besluit

Het missionaire debacle uit de achttiende eeuw had zowel binnenkerkelijke als internationaal-politieke oorzaken. De religieuze heropleving aan het begin van de negentiende eeuw ging zowel aan katholieke als aan protestantse zijde gepaard met een merkwaardige heropleving van de missiegedachte. Met haar romantiserend, antirationalistisch en sociaal-paternalistisch ideeëngoed bepaalde het reveil tot diep in de twintigste eeuw het gezicht van de missionerings- en zendingsbeweging.

De onverwachte heropbloei van de missies in China was ook bepaald door factoren die buiten de actieradius van de Kerk lagen. Voor wat China betreft speelden zowel de zwakheid van de toenmalige Qing-dynastie als de gedrevenheid van de westerse expanderende economieën in die regio een rol. In een reeks van "ongelijke verdragen" die volgden op de opiumoorlogen van 1838-1842 en 1858-1860, werd een soort "faciliteitensysteem voor westerlingen" in het leven geroepen. Ook de missie en de zending profiteerden mee van de exterritorialiteit en de vrije godsdienstuitoefening die in de verdragen waren ingeschreven. Het is in die zin dat de veel besproken, maar controversiële relatie tussen de missiebeweging en het moderne imperialisme in China moet worden begrepen. Onder impuls van Leopold II had ook België zijn deel in de wedloop naar concessies in het Verre Oosten.

Na het uitroepen van de republiek (1911) en vooral na de vernederingen van het verdrag van Versailles (1919) veranderde het politieke klimaat in China. Gedreven door het groeiend nationalisme van zijn intelligentsia probeerde het land het neokoloniale juk van zich af te werpen. Vooral tijdens de succesrijke militaire campagne van de Guomindang in 1926-1927 was de anti-imperialistische en antichristelijke propaganda zeer hevig. Missionering en zending waren genoodzaakt om op dit groeiende zelfbewustzijn een antwoord te formuleren. Ze namen meer en meer afstand van de politiek van de westerse mogendheden en ze kenden meer verantwoordelijkheid en autonomie toe aan de inlandse clerus.

Hoofdstuk II

Relaas van een nieuwe missie

De Belgische minderbroeders in Zuidwest-Hubei [1872-1940]



Felicitate quadem *(4 okt. 1897), uitgevaardigd door Leo XIII, decreteerde de eenheid van de drie takken binnen de minderbroedersorde. Voor de Belgische orde maakte dit de overstap naar nieuwe activiteiten buiten de kloostermuren mogelijk, waaronder de missionering.*

Het Chinese vicariaat waar de eerste Belgische minderbroeders sinds 1872 werkzaam waren, was gelegen in het zuidwestelijke gedeelte van de provincie Hubei. Jingzhou en Yichang, de twee grootste steden van het vicariaat zijn gelegen langs de Yangzi of blauwe rivier, die Centraal-China middendoor snijdt. Het oostelijke, vlakke gedeelte van het vicariaat was een uitloper van het vruchtbare en dichtbevolkte Yangzi-bekken. Hier was een vrij intensieve landbouw mogelijk. Het gedeelte ten westen van Yichang, het grensgebied met de provincie Sichuan, is echter zeer bergachtig, ontoegankelijk en dun bevolkt. De erkenning van Zuidwest-Hubei als een exclusief Belgisch vicariaat in augustus 1891 was voor de missionering van de Belgische franciscanen in China een mijlpaal. Vooraleer in te gaan op de vrij incidentrijke stichtingsgeschiedenis van dit vicariaat, wordt kort de voorgeschiedenis van het franciscanisme in de Nederlanden belicht, met een speciale interesse voor het missionaire profiel van de orde. Voorts wordt bijzondere aandacht besteed aan de verdere organisatorische uitbouw van het vicariaat en de institutionele krachtlijnen die hierbij werden gevolgd.

1. *De kracht van een traditie. Herstel van de minderbroedersorde in België (1842)*

De orde der franciscanen of "mindere broeders" ("minores") is volgens de overlevering formeel opgericht op 16 april 1209 of 1210, toen Franciscus van Assisi (1185-1226) met elf van zijn volgelingen naar Rome trok en er van paus Innocentius III een mondelinge goedkeuring voor zijn nieuwe levenswijze verkreeg. Ondanks het veranderende tijdsklimaat kon deze radicale armoedebeweging zich handhaven, zij het met wisselend resultaat. Tijdens de Franse Revolutie verdween het franciscanisme bijna volledig van de kaart. In de geest van de religieuze heropleving na de revolutie slaagden ook de minderbroeders erin om op een succesvolle manier de draad met hun verleden weer op te nemen.

1.1. Het franciscanisme

Nog tijdens het leven van de stichter riep zijn boodschap van onthechting, zowel op het Italiaanse schiereiland als daarbuiten, een invloedrijke boetebeweging in het leven. De aantrekkingskracht van de bedelmonniken wordt door de meeste historici in verband gebracht met de specifieke problematiek van de laat-middeleeuwse stadscultuur. In het spoor van de agrarische revolutie van de elfde eeuw kwam een beginnend industrialisatieproces op gang. Nieuwe steden ontpopten zich tot centra van economisch, commercieel, politiek en cultureel leven. Op deze nieuwe dynamische stadscultuur entten zich de bedelorden.

Ook in de Nederlanden fungeerden de verstedelijking en het succes van de lakennijverheid als een ideale voedingsbodem voor de opkomende bedelorden. De eerste franciscaanse stichtingen op Vlaamse bodem gaan terug tot

1225, of misschien zelfs iets vroeger. Hun expansie duurde bijna een eeuw, tot 1319. In de notulen van het algemeen kapittel van Narbonne (1260), dat cruciaal was voor de ontwikkeling van de orde, stonden de custodiën van Brabant, Holland en Deventer vermeld onder de provincie van Keulen. Luik, Artesië en Vlaanderen ressorteerden onder de Franse provincie. Deze zes custodiën telden samen 36 kloosters [1].

Hoewel Franciscus als een synthesefiguur kan worden beschouwd op een raakvlak tussen twee tijdperken, roept hij toch een zekere ambiguïteit op. Zoals zijn relatie met de stadscultuur dubbelzinnig was, zo ook vertoonde zijn leven een spanning tussen de contemplatie, waardoor hij zich persoonlijk sterk voelde aangesproken, en de activiteit in de wereld, waartoe hij zijn volgelingen opriep. De veelzijdigheid van het franciscanisme wordt nog het best geïllustreerd door zijn institutionele en juridische ontwikkeling. Het voortdurend zoeken naar de originele inspiratie van Franciscus gaf herhaaldelijk een nieuw elan aan de beweging, maar leidde ook tot conflicten en afscheiding. Reeds een paar decennia na het overlijden van de stichter kwam het tot een breuk met de spiritualen, die een extreme navolging van het franciscaanse armoede-ideaal voorstonden. Als samenlevingsmodel bepleitten zij een soort eremietenbestaan, gebaseerd op een extreme ascese en getekend door een sterk wantrouwen tegenover de studie. De strekking was vooral invloedrijk in Italië.

Tussen 1322 en 1517 tekende zich een tweede grote controverse af in de geschiedenis van de franciscaanse beweging. In de bul *Ad conditiorem canonum* (1322) weigerde de paus nog langer de eigendomstitels van de franciscaanse orde te erkennen. Tot dan toe werden de schenkingen aan de orde beheerd door de opeenvolgende pausen, waardoor een compromis mogelijk werd tussen een authentieke armoedebeleving en een gedepersonaliseerde vorm van eigendomsrecht. Deze beslissing kaderde in een algemene maatschappelijke discussie over het armoede-ideaal en de crisis waarin de Kerk zich ten gevolge van het schisma van Avignon bevond. Ze vormde de aanzet tot tal van hervormingsbewegingen. De conventuelen wilden de regel onderhouden volgens de concessies door de paus verleend, dus met behoud van de eigendomstitels. De hervormingsgezinden of observanten bepleitten een strenge interpretatie van de regel, naar de oorspronkelijke geest van Franciscus' testament. De observantenbeweging bracht in de Nederlanden een golf van nieuwe stichtingen op gang, vooral vanaf 1450 [2]. Paus Leo X stelde een voorlopig einde aan de ideologische controverse binnen de franciscaanse beweging. In *Ite et vos* (1517) legde hij aan alle hervormingsbewegingen binnen de Ordo Fratrum Minorum Regularis Observantes een zelfde regelinterpretatie op. Door de uitsluiting van de conventuelen op het

---

1. Over het verband tussen bedelorden en urbanisatiebeweging, cf. de stelling in: Le Goff, "Apostolat mendiant et fait urbain dans la France médiévale". Een interessante status-quaestionis, waarbij de auteur de vraagstelling van Le Goff verfijnt: Simons, "Bedelordenvestiging en middeleeuws stadswezen". Voor het franciscanisme in de Nederlanden: Simons, *Stad en apostolaat*, 76-167; Henderickx, *De oudste bedelordekloosters*, 15-18, 115-118; Van Berlo, *L'ordre des frères-mineurs*, 17-18.
2. Over de observantenbeweging in de Nederlanden: Persoons, "Oude en nieuwe vormen van religieus leven".

algemene kapittel was de afscheiding van de tak van de "zwarte" franciscanen echter een feit [3].

Door het verschralen van het observantenideaal staken in de zestiende en zeventiende eeuw nieuwe hervormingsbewegingen de kop op. Met uitzondering van de kapucijnen bleven ze echter binnen de orde. Het hervormingsstreven was nu vooral geïnspireerd door een drang naar strengere ascese. Zowel bij de alcatrijnen, de reformaten (riformelli en recollecten) als bij de kapucijnen kwam het accent veel meer te liggen op spirituele verinnerlijking dan op uitwendige actie. Het franciscanisme kreeg hierdoor een meer klerikaal en monachaal karakter. De verschillende groepen bleven wel dezelfde regel navolgen, maar via de statuten gaven zij er een eigen invulling aan. Voor de Nederlanden is de recollectiebeweging van bijzondere betekenis geweest. Op het einde van de zestiende eeuw ontstonden er tal van "domi recessi", kloosters waar men de regel in zijn meest strenge interpretatie navolgde. Meditatie, armoedebeleving en boetedoening stonden centraal in het dagelijks leven van de monnik-recollect. Op aansturen van aartshertogin Isabella werden alle Vlaamse kloosters uit de Province de Flandre en de Province de Saint-André samengebracht in de nieuwe onafhankelijke recollectenprovincie, "Province de Saint-Joseph dans le comté de Flandre" genaamd (*Apostolici muneris*, 15 juli 1628) [4].

Opmerkelijk is dat zowel de invloed van de kerkelijke crisis in de achttiende eeuw als van het reveil in de negentiende eeuw op de minderbroedersorde moet worden gerelativeerd. Hoewel de Verlichting een grote minachting toonde voor het franciscanisme, dat zij als een uiting van middeleeuws obscurantisme afdeed, bleef de orde ongestoord verder groeien van ca. 63.000 leden in 1700 tot een goede 77.000 in 1768. Na de decimering van het franciscanisme tijdens de Franse Revolutie kwam er onder impuls van romantiek en restauratie een terugkeer tot geloof en traditie [5]. In het spoor van romantici als Stendhal, René de Chateaubriand en Frédéric Ozanam groeide er een nieuwe belangstelling voor de persoon van Franciscus. Romantiek en reveil slaagden er echter niet in om het franciscanisme numeriek te herstellen. Ondanks een opmerkelijke groei tot 14.000 leden in 1900 en tot meer dan 27.000 leden in 1964, was de glorie uit de zeventiende en achttiende eeuw nog veraf. Het is dan ook niet verwonderlijk dat men zich bij de heroprichting van de Belgische Sint-Jozefsprovincie in 1842 liet inspireren door de tradities van weleer.

1.2. In een restauratieve geest

De prille hervatting van het religieus leven in onze gewesten na 1830 moet niet alleen worden toegeschreven aan het gewijzigde intellectueel klimaat. Het had ook te maken met de nieuwe politieke realiteiten van de Belgische natie, die met haar "meest liberale grondwet van het continent"

---

3. Nimmo, *Reform and Division*, 1-10, 78-108, 205-239, 415-432, 520-575, 637-645.
4. Van Berlo, *L'ordre des frères-mineurs*, 19-24.
5. *Ibid.*, 17-24.

vrijheid van godsdienst en vereniging kon garanderen. Het Koninkrijk der Nederlanden had niet de verhoopte heropleving van het religieus leven met zich meegebracht. De kerkpolitiek van Willem I was immers gericht op de afschaffing van de reguliere orden en de staatscontrole over de seculiere clerus. In 1827 was de franciscaanse orde in de Zuidelijke Nederlanden dan ook op sterven na dood [6]. Het herstel van het religieus leven moet in alle opzichten gezien worden als een restauratie. Zowel op materieel, spiritueel als juridisch vlak wilden de minderbroeders de sfeer en de gebruiken van het ancien régime zo getrouw mogelijk navolgen. Hiervoor grepen ze terug naar het recollectie-ideaal uit de zeventiende eeuw. Het nieuwe franciscaanse habijt was een exacte kopie van de bruine pij met koord van de zeventiendeeeuwse recollecten. De spiritualiteit was van het monachale type. Ze was gekenmerkt door een strenge ascese en door een onderwaardering van het apostolaat in de wereld. Ook voor het opstellen van de constituties greep men terug naar de zeventiende eeuw.

Het herinrichten van de minderbroedersorde in België was een lang en moeizaam proces. In november 1830 heropende de toen 71-jarige Jacobus Vergauwen het voormalige minderbroederscollege van Tielt. Het was in 1824 door Willem I opgedoekt, op een moment dat er nog 243 leerlingen studeerden. In december 1833 werd het voormalige klooster van Sint-Truiden heropgericht [7]. In beide gevallen ging het om stichtingen door overlevenden uit het ancien régime.

De oprichting van een provincie binnen de contouren van de nieuwe Belgische Staat liep niet van een leien dakje. Vooral de Nederduitse provincie, waartoe het klooster van Sint-Truiden juridisch behoorde, lag dwars. Zij vreesde dat haar activiteiten in Nederland in het gedrang zouden komen. Ook de Propaganda Fide, waaronder het apostolaat in Nederland toen ressorteerde, en Frans-Thomas Corselis, de apostolische visitator voor de reguliere orden in België, waren voorstanders van het status-quo. Het conflict tussen het klooster van Sint-Truiden en zijn provincie bereikte een climax toen Lambert Dirix, de gardiaan van Sint-Truiden, uit zijn functies werd ontzet. Overtuigd van zijn gelijk, maakte deze laatste zijn zaak in Rome aanhangig.

De zaak nam een belangrijke wending toen het Belgische episcopaat zich in augustus 1841 formeel uitsprak ten gunste van een Belgische minderbroedersprovincie. In Rome was de tussenkomst van de staatssecretaris van paus Gregorius XVI, kardinaal Lambruschini, die zich als kardinaal-protector van de minderbroeders bij de Heilige Stoel opwierp, van doorslaggevend belang. Op 12 mei 1842 ondertekende de generaal van de minderbroeders het decreet *In regimine universi ordinis*, waarin de oprichting van de Belgische recollectenprovincie van Sint-Jozef werd voorzien. Op 8 maart 1844 werd dit feit formeel bekrachtigd in de pauselijke bul *Quum dilectus filius*.

---

6. *Ibid.*, 29: er waren nog negen recollecten in Antwerpen, zes in Weert, vier in Diest, drie in Tienen, zeven in Mechelen, zeven in Sint-Truiden en vijf in Herentals.
7. Van Berlo, *L'ordre des frères-mineurs*, 35-36, 40-41.

1.3. Vanuit een missionaire inspiratie

Hoewel een missionaire geest inherent is aan een religie met universele aanspraken als het christendom, vertoont de kerkgeschiedenis zowel in tijd als in ruimte opmerkelijke verschillen in de concretisering van deze basisinspiratie. Het ontstaan van de bedelorden in de dertiende eeuw was een belangrijke mijlpaal in dit opzicht, omdat dan voor het eerst missioneringspogingen werden ondernomen buiten Europa. Waar de oude orden van benedictijnen, premonstratenzers, norbertijnen en cisterciënzers zich via hun ontginningsprojecten op de kerstening van het agrarische Europa hadden toegelegd, richtten de nieuwe bedelorden hun aandacht voor het eerst buiten Europa. Vooral de kruistochten droegen in sterke mate bij tot de ontwikkeling van deze missionaire inspiratie. Hoewel ze in hun oorspronkelijke opzet, namelijk de verovering van het Heilig Land, waren mislukt, hielpen ze toch "de blikken van de Latijnen naar het Oosten" te richten.

Een belangrijke stimulans voor de missiepraktijk vormde ook de legende van de priester-koning Joannes, ontstaan in het midden van de twaalfde eeuw. Deze christenvorst, nestoriaan, had zich naar men beweerde meester gemaakt van Centraal-Azië. Van daaruit zou hij de kruisvaarders ter hulp komen bij de uitbouw van een groot-christelijk imperium. Tot in de zestiende eeuw heeft deze legende de missionering naar Noord-Afrika fel gestimuleerd. Ten slotte wakkerden de invallen van de Mongolen in Hongarije, Oostenrijk en Duitsland de missieijver sterk aan. Ze waren vooral het motief voor de missionering naar het Verre Oosten in de dertiende eeuw. Met de bedoeling de Mongoolse heersers te pacificeren, stuurden de pausen gezanten van franciscanen en dominicanen naar het Verre Oosten [8].

Tot op heden blijft de missionaire inspiratie een wezenlijk bestanddeel van het franciscaanse charisma. Franciscus zelf speelde hierin een belangrijke rol. Hoewel hij zich distantieerde van de toen overheersende kruistochtmentaliteit van zijn tijdgenoten, reisde hij verschillende keren naar het Oosten. Hij richtte zijn aandacht vooral op het Heilig Land en Noord-Afrika. Reeds in 1212, drie jaar na de stichting van zijn orde, reisde hij af naar Syrië. Hij leed echter schipbreuk in Dalmatië. Een tweede reis naar Marokko werd gedwarsboomd door een ziekte die hem in Spanje overviel. In het zog van de vijfde kruistocht slaagde Franciscus er in 1219 toch in om het Midden-Oosten te bereiken. Zijn poging om door predikatie de Egyptische sultan Malik al-Kamil te bekeren, mislukte echter. Ondanks het beperkte succes van zijn onderneming was Franciscus toch de eerste die in zijn regel een afzonderlijk hoofdstuk aan de missie wijdde, met een aantal voorschriften voor "de broeders, die op goddelijke ingeving naar de Saracenen of andere ongelovigen wilden gaan" [9].

Volgens de inspiratie van haar stichter bleef de orde het missie-ideaal hoog in het vaandel voeren, zij het met een wisselende intensiteit. Van bij de aanvang werden minderbroeders naar het Nabije Oosten gezonden.

---

8. Mulders, *Missiegeschiedenis*, 67, 148-157.
9. Daniel, *The Franciscan Concept of Mission*, 1-25, 37-54; de Beer, "Sint- Franciscus en de islam"; Hoeberichts, *Franciscus en de islam*, 35-52.

In 1230 beschikten ze reeds over een klooster in Jeruzalem en vrij spoedig richtten zij er onthaalhuizen in voor pelgrims. Alhoewel zij zich na de val van Akko (1291) slechts met moeite konden handhaven, wisten ze nadien van de islamitische heersers geleidelijk allerlei rechten te verkrijgen, zoals de erkenning als beheerders van de berg Sion (1335). In 1411 kregen ze van de Turken de toestemming om in Bethlehem de basiliek van Constantijn te herstellen en in 1412 werden ze officieel met het beheer van de heilige plaatsen belast.

De missionaire activiteiten van de franciscanen beperkten zich niet tot het Heilig Land. Opgeschrikt door de rooftochten van de Mongolen in Oost-Europa en zelfs in Duitsland, vertrokken de franciscanen in de late dertiende en veertiende eeuw als gezanten van de paus naar het Verre Oosten. Vooral Joannes de Monte Corvino (+1328) was succesvol in zijn onderneming. Hij slaagde er immers in om in de gunst van de Mongoolse Yuan-dynastie te komen. Hij werd in 1307, in opdracht van paus Clemens V, tot aartsbisschop van Khan-baliq (Beijing) en patriarch van het Oosten gewijd. De regimewissel van 1368, waarbij de Chinese Ming-dynastie het roer van de Mongolen overnam, was een belangrijke factor in de neergang van de missie, die in haar bloeiperiode toch een 30.000-tal volgelingen telde.

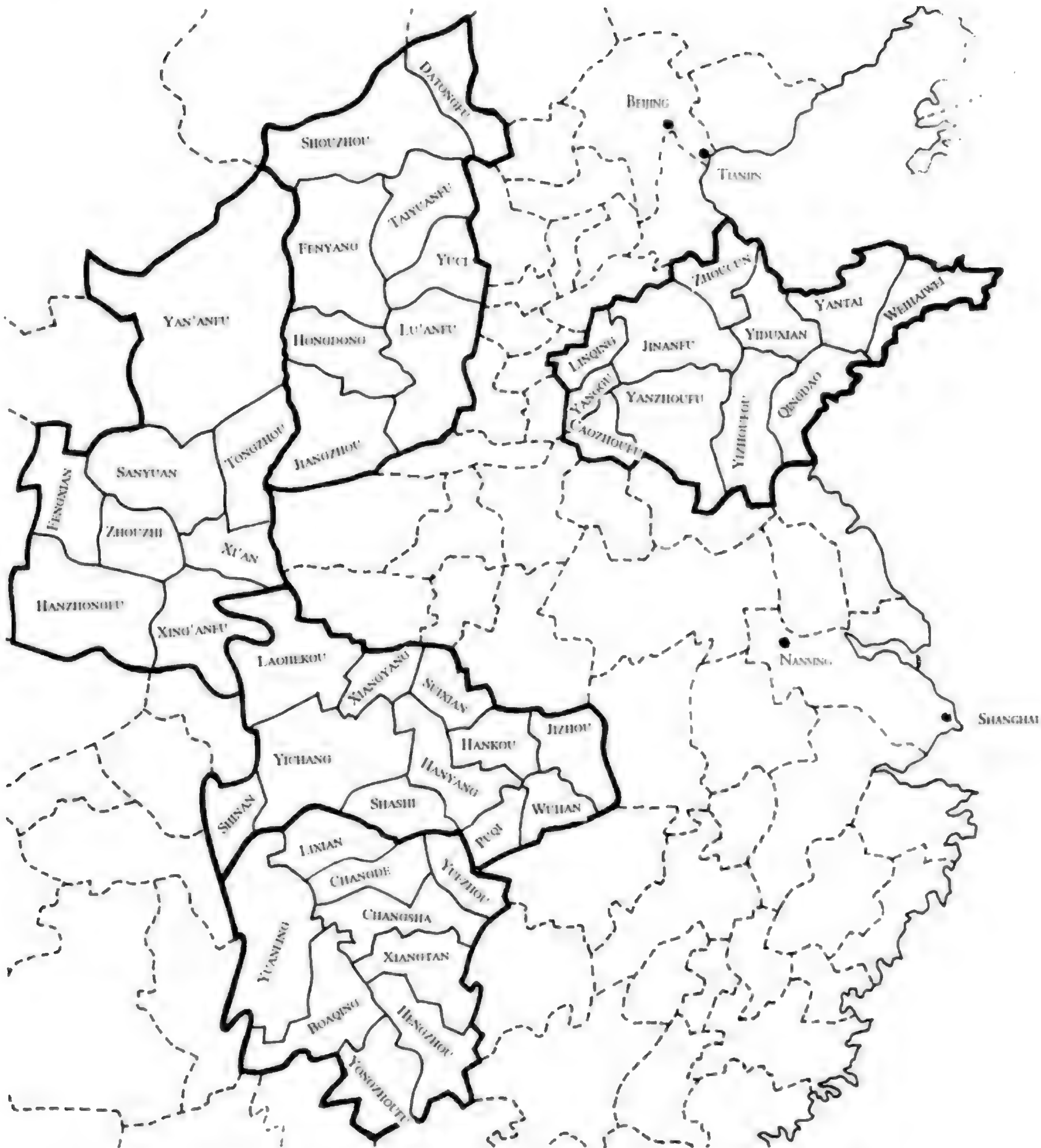
Ook tijdens de tweede grote missioneringsgolf in de geschiedenis van de westerse christenheid (zestiende en zeventiende eeuw) namen de franciscanen de draad van hun missietraditie weer op. Vooral in het Oosten (China, het Heilig Land), maar ook in Amerika, Australië en Afrika doken zij in groten getale op. De ritenstrijd in China en de algemene achteruitgang van de religie in de achttiende eeuw zetten de missionaire activiteit van de Kerk én van de franciscanen op een laag pitje.

Het missionair reveil van de negentiende eeuw vond aansluiting bij het katholieke reveil. In de nieuw opgerichte Belgische minderbroedersprovincie kwam de missie-interesse vooral voort uit het algemene tijdsklimaat. Reeds in 1850 vertrok de eerste Belgische franciscaner missionaris naar het Heilig Land. In 1856 werd de zetel van het Commissariaat voor het Heilig Land, dat instond voor de geldinzameling voor het beheer van de heilige plaatsen in Palestina (1845), overgeplaatst naar het minderbroedersklooster van Gent [10]. Het eerste missiegebied dat aan de Belgische minderbroeders werd toegewezen, was echter Groot-Brittannië en Ierland. In feite ging het hier niet om een "missio inter infideles" onder toezicht van de Propaganda Fide. Het was veeleer een steunprogramma bij de heroprichting van de minderbroedersorde aldaar. Op diverse plaatsen werden er kloosters geopend, in Manchester zelfs een serafijns college. In 1887 richtte de minister-generaal een zelfstandige custodie op, los van de Belgische provincie.

De belangrijkste missiebestemming van de Belgische minderbroeders in het laatste kwart van de negentiende eeuw was het exotische China. Hiermee sloten ze niet alleen aan bij de tijdgeest, die China na de verdragen van Tianjin en Beijing terug in de belangstelling had gebracht. Ze handelden integraal

---

10. Van Berlo, *L'ordre des frères-mineurs*, 251-254.



Missievicariaten in China toevertrouwd aan de franciscanen vóór 1870.

vanuit een franciscaans-missionaire traditie, die voor wat China betreft, terugging tot de dertiende eeuw.

2. *De stichting van de minderbroedersmissie in Zuidwest-Hubei (1872-1891)*

De toewijzing van een afzonderlijk Chinees vicariaat aan de Belgische minderbroeders in 1891 was een lang en incidentrijk proces. Het was geen verhaal van voorbestemming zoals men in de missiepropaganda nogal eens liet uitschijnen. Aanvankelijk werd het plan trouwens weinig enthousiast onthaald door de Belgische Sint-Jozefsprovincie. De uiteindelijke beslissing hing af van een reeks toevalligheden, zoals de roepingencrisis onder de Italiaanse minderbroeders, de concentratie van Belgen in het Centraal-Chinese vicariaat en de benoeming in 1889 van een Belgische bisschop in het Italiaanse vicariaat. Het feitenrelaas dat hierna wordt uiteengezet, werpt ook een licht op de verschillende facetten van het vaak moeilijk te doorgronden besluitvormingsproces en op de persoonlijkheid van de diverse actoren.

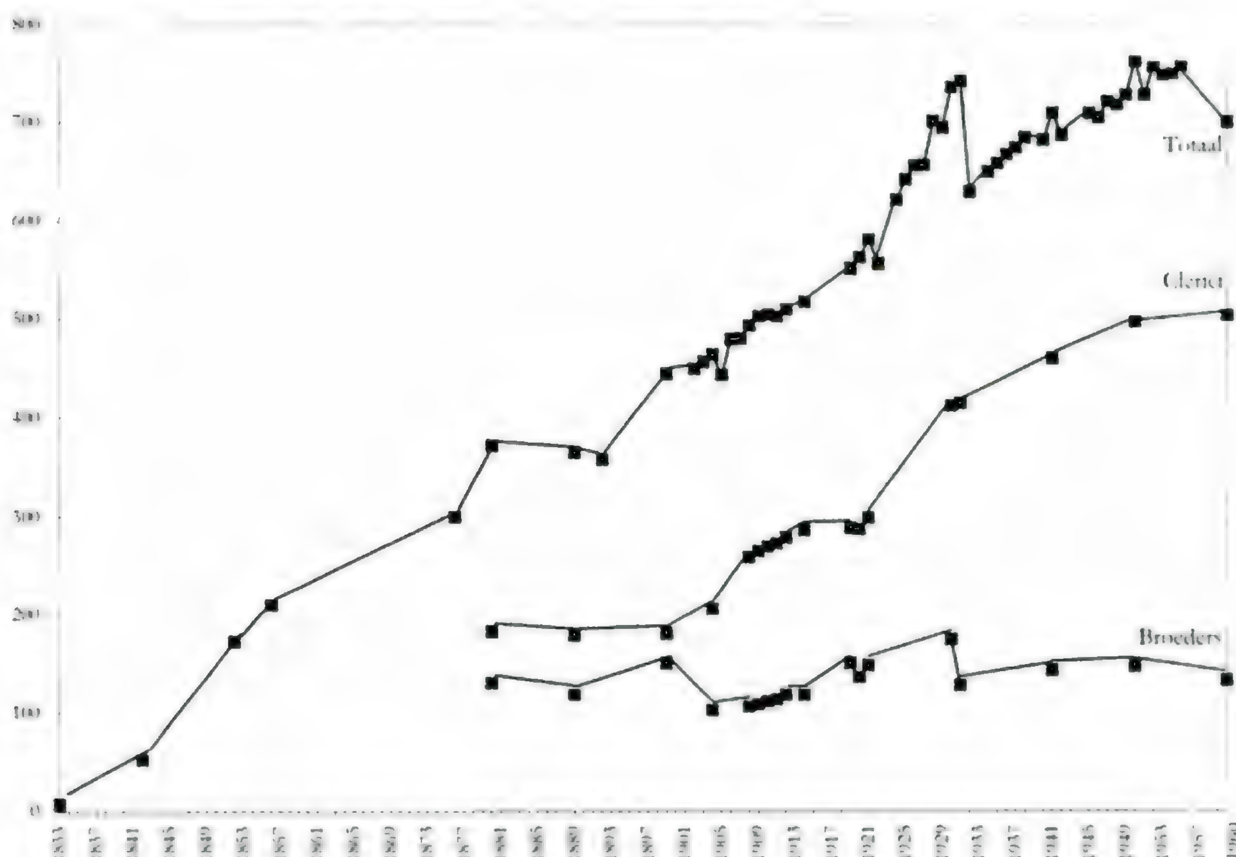
2.1. De eerste Belgische minderbroeders in China

De minderbroedersorde van Sint-Jozef gaf vrij snel blijk van een dynamisch apostolisch en missionair elan. De orde kende tussen 1842 en 1870 een exponentiële groei, wat zowel in het grote aantal nieuwe kloosterstichtingen als in de sterke toename van de roepingen tot uiting kwam. Vanuit de dynamiek van deze schaalvergroting kwam ook de missie in een nieuw elan terecht [11]. In 1850, toen de heropgerichte orde in volle expansie was en reeds een 100-tal leden telde, vertrok de eerste missionaris naar het Heilig Land. Twintig jaar later, in 1872, op een moment dat de groei in eigen rangen wat was stilgevallen, zond de jonge provincie haar eerste zonen naar China: de 28-jarige Tieltenaar Benjamin Christiaens en zijn Waalse leeftijdsgenoot Renatus Leuridan.

Vóór 1888 vertrokken er elf missionarissen van de Sint-Jozefsprovincie naar China. Zeven ervan hadden de Belgische nationaliteit. Met uitzondering van Hugo Scallen, die in Shensi missioneerde, waren deze missionarissen van de strikte observantie allemaal werkzaam in Hubei, Centraal-China. Benjamin Christiaens, Wilfridus Reynolds, Gabriel Van Gestel en Zacharias De Keyser verrichtten apostolaatswerk in Zuidwest-Hubei, onder het gezag van de Italiaanse bisschop Alexis Filippi. Renatus Leuridan, Modestus Everaerts en de Nederlanders Quirinus Henfling en Xaverius Vorsters werkten in Noord-Hubei bij bisschop Ezéchias Banci, terwijl Bonifacius Oomsels

11. Tussen 1840 en 1871 werden er twaalf nieuwe kloosters gesticht, waarvan negen in Vlaanderen en drie in Wallonië; het aantal minderbroeders verzesvoudigde op dertig jaar. De snelste expansie deed zich voor tussen 1840 en 1860, met een verdubbeling van het ledenaantal om de vijf jaar. Zie bijlagen 1 en 2.

Figuur 2:
numerieke evolutie van de Belgische Sint-Jozefsprovincie (1833-1960)



en Mauritius Robert bisschop Eustachius Zanoli van Oost-Hubei bijstonden. Niets wees er in de benoemingspolitiek van de generaal, noch in de berichtgeving van de Sint-Jozefsprovincie op dat het vicariaat van Filippi voorbestemd was voor de Belgen [12].

De overdracht van personeel aan de Chinamissie verliep moeizaam. Dat had meer met de persoonlijke missieloyaliteit van de overste te maken dan wel met de beschikbaarheid van personeel of roepingen. Provinciaal Bernardus Van Loo (1872-1878) stuurde het meest missionarissen naar China: gemiddeld één per jaar. De orde in België bevond zich op dat moment nochtans in een fase van vertraagde groei, zowel wat de ontwikkeling van de kloosters als wat het lidmaatschap betrof. Zijn opvolgers, Victorinus Cartuyvels (1878-1884) en Rogerius Verbiest (1884-1887) waren veel terughoudender in het onderkennen van een missieroeping onder hun discipelen. Vooral intellectueel begaafde fraters werden maar met mondjesmaat aan de missie afgestaan [13]. Na de benoeming van een Belgische minderbroeder tot bisschop (1889) waren de provincialen van de Sint-Jozefsprovincie heel wat inschikkelijker. Op 10 mei 1890 schreef Theodorus Van der Linden expliciet aan de secretaris van de generaal dat hij zich niet langer zou verzetten tegen het sturen van missionarissen naar China "op voorwaarde dat ze in het

12. Zie figuur 4; *De Bode*, III (jan. 1878) 143.
13. *De Bode*, V (maart 1880) 190. Zacharias de Keyser kreeg pas op 15 augustus 1887, na twee weigeringen, toestemming om naar de Chinamissie te vertrekken. AGOFM, SK546, 210, de Keyser aan de Portagruaro, 15 april 1887; AGOFM, SK546, 208, Christiaens aan da Venezia, 3 sept. 1887.



Benjaminus Christiaens, de eerste Belgische minderbroeder, voor zijn vertrek naar China (december 1872). Op 25 mei 1889 werd hij tot bisschop gewijd. Hij speelde een belangrijke rol in de overdracht van het vicariaat aan de Belgische provincie.

vicariaat van bisschop Christiaens zouden mogen werken". Tussen 1890 en 1899 liet de Belgische Sint-Jozefsprovincie vijftien missionarissen naar China vertrekken, onder wie vijf lekenbroeders. Het decennium voordien waren dat er slechts vier geweest. Ondanks deze opmerkelijke versoepeling bleef de latente spanning tussen provincie en vicariaat bestaan [14].

De elf missionarissen die tussen 1872 en 1888 toch de toestemming kregen om te vertrekken, speelden onbewust een pioniersrol in de mentale voorbereiding van de Belgische provincie op de toewijzing van een missiegebied in China. Alleen al vanuit dat oogpunt lijkt het verantwoord het profiel van deze wegbereiders even kort toe te lichten. De Belgische missionarissen die in deze periode naar China vertrokken, waren tussen de 27 en 38 jaar oud. Hun gemiddelde leeftijd was 30. Tussen hun priesterwijding en hun aankomst in de missie verstreken gemiddeld vier à vijf jaar, wat erop wees dat een benoeming voor China niet zo vanzelfsprekend was. Vooral de bekwaamsten onder hen hadden het moeilijk om de oversten van de authenticiteit van hun missieroeping te overtuigen. De anti-intellectualistische tendens was trouwens een typisch kenmerk van het reveil, waar engagement het haalde op rationalisme en intellect [15]. Mede hierdoor liet het niveau van het personeel in deze eerste fase van de missionering wat te wensen over. Bij Gabriel Van Gestel bestond "twijfel over zijn bekwaamheid", hoewel hij toch bijna tien jaar het seminarie leidde. In een brief aan het generalaat deed provinciaal Van der Linden hierover een zeer frappante uitspraak. Zonder omhaal gaf hij toe "dat het zeer moeilijk zou zijn om de missionarissen te vervangen, niet voor de kwaliteit, maar voor 't getal". De keerzijde van deze medaille was dat de missionarissen die wel over zekere leiderscapaciteiten beschikten, vrij gemakkelijk carrière konden maken. Twee van deze eerste elf missionarissen brachten het tot bisschop. Door een doelmatiger personeels- en vormingsbeleid werd het niveau van het missiepersoneel gaandeweg opgetild [16].

De eerste elf Chinamissionarissen zijn op twee uitzonderingen na allemaal in de missie gestorven. De helft overleed vroegtijdig, namelijk vóór de leeftijd van 45 jaar; 30 % werd zelfs als dertiger geveld, na minder dan tien jaar "arbeid in het missieveld". Deze cijfers zijn in vergelijking met die van andere congregaties in China nog mild. Ook elders stierven veel missiepioniers aan vlektyfus en gele koorts, de voornaamste overlijdensoorzaken in China op dat ogenblik. Door het ontbreken van een efficiënte medicatie en door de gebrekkige hygiënische omstandigheden waren zij gemakkelijke slachtoffers van deze epidemieën. Door deze "morbide" realiteit kreeg het vertrek van een zendeling naar de missies een bijna eschatologische dimensie. Zijn afscheid van familie en vaderland werd in se als een

---

14. AGOFM, SK547, 78, Van der Linden aan da Venezia, 10 mei 1890. Voor het conflict met de provincie in verband met het sturen van missiepersoneel, zie hoofdstuk III.
15. Voor biografische gegevens over deze missonarissen, zie bijlage 4.
16. AGOFM, SK545, 277-278, Filippi over de missionarissen van Zuid-Hubei, 6 mei 1884; AGOFM, SK547, 78, Van der Linden aan da Venezia, 10 mei 1890. Voor de verdere evolutie van het niveau van het missiepersoneel, zie hoofdstuk III.

afscheid van dit leven ervaren, waardoor de martelaarsmystiek uitgroeide tot een wezenlijk bestanddeel van de spiritualiteit van de zendeling [17].

De opleiding en sociale herkomst van de eerste missionarissen waren slechts bij een minderheid na te trekken. De missionarissen bleken van zeer bescheiden afkomst te zijn, geboren in middelgrote tot grote katholieke families van vier tot negen kinderen. Alleen Christiaens was langs moederszijde afkomstig van een middenstandsfamilie van ketel- en koperslagers [18]. Hun opleiding bleef beperkt tot de gewone priesteropleiding, met studies in filosofie en theologie in de provinciale studiehuizen van Lokeren, Rekem, Sint-Truiden en Gent. De missionarissen kregen evenmin als in de meeste andere orden of congregaties een specifieke voorbereiding voor de missie. Hiervoor bestond trouwens noch de infrastructuur, noch de traditie. Een aantal onder hen moest echter wel het examen bij de Propaganda Fide afleggen; enkele anderen werden hiervan vrijgesteld.

Wegens het gebrek aan geschreven bronnen is de spirituele oriëntatie van deze eerste Belgische franciscanen in China niet zo gemakkelijk na te trekken. Een brief uit 1880 van Filippi aan de generaal vormt op deze leemte een uitzondering. Het document is verhelderend voor de spiritualiteit in de missie en voor de perceptie ervan in de provincie. De bisschop ging fel tekeer tegen de aantijging dat jonge geestelijken in de missie hun roeping zouden verliezen. Hij wees erop dat de geloften in de missie op een zeer authentieke manier werden beleefd. De missionarissen leefden in de zuiverste armoede, in de grootste gehoorzaamheid en met betrekking tot de kuisheidsgelofte waren nog niet de minste problemen gerezen. De bisschop verwees naar de strenge regels van de oversten in dit verband en naar de remmende factoren van de Chinese omgeving, zowel wat betreft kledij als maatschappelijke norm. Hij was ervan overtuigd dat men in China aan minder gevaren was blootgesteld dan in de Afrikaanse missies [19]. Ondanks deze optimistische uitlatingen van de bisschop en ondanks de taboesfeer van de kerkelijke milieus in deze aangelegenheden, blijkt de overgang van het strenge monastieke kloosterleven van de recollectie naar het eenzame missionarissenbestaan niet zonder spirituele problemen te zijn verlopen. Bij twee van de elf missionarissen die vóór 1890 naar China vertrokken, rezen er problemen bij het onderhouden van de derde gelofte. Eén missionaris trad uit na drie berispingen van het generalaat, een andere diende noodgedwongen zijn ontslag in als bisschop [20]. In de missieliteratuur werden de eerste Belgische missiepioniers in China als helden gelauwerd. In de praktijk dienden zich verschillende probleemgebieden aan : de beperkte missionaire vorming, het vrij laag intellectueel peil en bij sommigen een problematische aanpassing aan het niet-monastieke missieleven.

---

17. AGOFM, SK550, 31; SK552, 259-260; SK553, 208-210; ASTOFM, EM Adons II 29, Necrologium fratrum minorum in Sinis, 1948. Cf. Verhelst, "De Belgische missie in China, 40-42, 52-54: van de eerste karavaan missionarissen die op 24 augustus 1865 vanuit Scheut naar China was vertrokken, was 27 maanden later reeds de helft aan tyfus overleden, onder wie ook de stichter Theofiel Verbist.
18. de Waele ofm, *Historische achtergrond van de kinder- en jeugdjaren van mgr. Christiaens*. Zie bijlage 3.
19. AGOFM, SK544, 205-206, Filippi aan de Portagruaro, 8 juli 1880.
20. Zie hoofdstuk III.

2.2. Het plan-Filippi

Bij decreet van 24 augustus 1891 maakte de Propaganda Fide het apostolisch vicariaat Zuidwest-Hubei, dat tot dan toe aan de Italiaanse minderbroeders was toevertrouwd, over aan de recollecten van de Belgische Sint-Jozefsprovincie. In een brief van 23 september 1882 had de toenmalige apostolisch vicaris van Zuidwest-Hubei, Alexis Filippi, reeds een voorstel in die zin gedaan [21].

Drie elementen speelden een rol in de plannen van bisschop Filippi. De politieke situatie in Italië, met het openlijke conflict tussen de Heilige Stoel en de eengemaakte doch antiklerikale staat, was niet van die aard dat de roepingencrisis snel zou worden opgelost. Het overlijden van Graziano de Carli (1882), Italiaan en mogelijke opvolger, confronteerde de bisschop op een pijnlijke manier met deze realiteit. De actieve herstructureringspolitiek die de Propaganda Fide op dat ogenblik in China voerde, was voor Filippi het signaal dat ook "zijn" Hubei "de dans der verdelingen" niet lang meer zou kunnen ontspringen. Klaarblijkelijk achtte hij het veiliger om zelf met een interessant voorstel voor de dag te komen, dan wel het gevaar te lopen de dupe te worden van onvoorspelbare evoluties. Zijn ontmoeting in 1877 met twee augustijner paters, die op instructie van de Propaganda Fide een plaats kwamen zoeken in de franciscaanse missies, sterkte hem in deze overtuiging. Hoewel de conclusies van Filippi voorbarig waren en niet Zuidwest-Hubei, maar het franciscaanse Noord-Hunan in 1879 aan de Spaanse augustijnen werd afgestaan, bleef het incident de bisschop als een traumatiserend angstbeeld achtervolgen [22].

Bij het opmaken van zijn overnameplannen stelde Filippi een aantal principes voorop die alle franciscaanse missies in China konden aanbelangen en daarom de bijzondere aandacht van de generaal van de orde wegdroegen. De hoofdidee van zijn verdelingsplan was een reorganisatie op basis van de nationaliteit van de missionarissen. Hiermee pikte de bisschop in op het heersende tijdsklimaat. Hij was ervan overtuigd dat op die manier aan de roepingencrisis kon worden verholpen en dat met het bestaande missionarissenpotentieel een groter rendement kon worden gerealiseerd [23].

De redenen waarom Filippi aan de Belgen dacht voor de opvolging in Zuidwest-Hubei waren vooral pragmatisch van aard. De grootste groep van zijn missionarissen had op dat ogenblik de Belgische nationaliteit. Hoewel Filippi in zijn brief van 23 september 1882 nog vroeg "naar een goede Italiaanse missionaris, eventueel van gevorderde leeftijd, die hem zou kunnen opvolgen", was hij realistisch genoeg om te beseffen dat van de zeven Europese personeelsleden die het vicariaat toen telde, alleen de 39-jarige

---

21. AGOFM, SK548, 125-126, Decreet van de Propaganda Fide (Prot. 3627), 24 aug. 1891; AGOFM, SK545, 239-240, Filippi aan de Portagruaro over de eerste plannen, 23 sept. 1882.
22. AGOFM, SK543, 242-244, Filippi aan de Portagruaro, 8 okt. 1877; antwoord van de Portagruaro, 1 dec. 1877; AGOFM, SK543, 269, Filippi aan de Portagruaro, 22 febr. 1878. Over de verdeling van Hunan: *Les missions en Chine*, 331; AGOFM, SK544, 205-206, Filippi aan de Portagruaro, 8 juli 1880.
23. AGOFM, SK545, 239-240, Filippi aan de Portagruaro, 23 sept. 1882.

Tieltenaar Benjaminus Christiaens bekwaam genoeg was om op termijn het roer over te nemen. Vanaf 1878 had die zich trouwens ontpopt tot zijn vertrouwenspersoon, tot ongenoegen van de Italiaanse provicaris de Carli [24].

Ongetwijfeld speelde ook de beloftevolle situatie van het katholicisme in België een rol in de keuze van de bisschop. In tegenstelling tot Italië kon zich in het liberale België wel een combattief en zelfs ultramontaans getint katholicisme ontwikkelen. De recollectenprovincie in de Lage Landen was trouwens een van de grootste groeipolen van de orde op dat ogenblik. Als deze ontwikkelingen Filippi in het verre China al niet waren opgevallen, dan zal het hem zeker niet zijn ontgaan dat de jonge Sint-Jozefsprovincie het voorbije decennium opvallend veel weldoeners voor de franciscaanse missies had voortgebracht. Bij zijn terugkeer naar China in 1880 kreeg de procurator van Zuidwest-Hubei, Gratianus de Carli, een bedrag van 12.306,50 fr. mee voor de franciscaanse missies. Hiervan was maar liefst 60% afkomstig van Belgische weldoeners [25]. Al deze factoren samen wezen erop dat een Belgische provincie, beter dan een Italiaanse, een continue missieactiviteit in Zuidwest-Hubei zou kunnen waarborgen en het vicariaat op een voortreffelijke manier van een solide financiële basis zou kunnen voorzien.

Aanvankelijk steunde de generaal dit voorstel volmondig. Hij maande Filippi aan om in overleg met de apostolische vicaris van Oost-Hubei tot praktische conclusies te komen, zodat de orde na gemeenschappelijk overleg een coherent plan zou kunnen voorleggen aan de Propaganda Fide. Deze strategie van subtiele beleidsbeïnvloeding werd ook in andere congregaties gevolgd [26]. De gezamenlijke brief van de bisschoppen Filippi en Zanoli aan het generalaat bevatte zoals gevraagd een uitgewerkte, zij het lichtjes gewijzigde versie van het plan-Filippi. Zij stelden nu immers voor om Zuidwest-Hubei aan Belgen en Nederlanders samen af te staan. De officiële reden hiervoor was "dat zij beiden van dezelfde nationaliteit, taal en gewoonten waren, nl. het Rijk der Lage Landen". In werkelijkheid was vooral de betere personeelsverwachting, die op die manier voor het vicariaat Zuidwest-Hubei werd geschapen, de belangrijkste motivatie.

De tweede versie van het voorstel Filippi was omvattender dan de eerste. Het betrok ook de andere franciscaanse missies in het plan. Volgens

---

24. Christiaens ontpopte zich tot de vertrouwenspersoon van Filippi: AGOFM, SK543, 269, 284-285, 295-296; SK544, 213-215, Filippi aan de Portagruaro, 6 juli 1878, 20 nov. 1878, 25 april 1879, 23 nov. 1880. De personeelssituatie in Zuidwest-Hubei zag er in september 1882 als volgt uit: drie Italianen (Filippi (64 jaar, 37 jaar in missie), Franzoni (44, 16) en Fuchs (26, 0)), drie Belgen (Christiaens (38, 9), Reynolds (37, 8) en Van Gestel (36, 6)), één Spanjaard (Ufert (32, 4)).
25. Over het succes van de derde orde: Van Berlo, *L'ordre des frères-mineurs*, 431-444; *De Bode*, V (1879) 21-23, bevat een bedelbrief van Filippi. Over de giften van Belgische weldoeners aan de Chinamissie: AGOFM, SK543, 267-268, Filippi aan de Portagruaro, 25 aug. 1878; AGOFM, SK544, 197-198, de Portagruaro aan de Carli, 9 maart 1880; AGOFM, SK545, 273-274, Filippi aan Rve. Segretario, 4 maart 1884; AGOFM, SK133, 130-133, Visitatieverslag van Sint-Jozefsprovincie, Mechelen, 6 okt. 1881: "de Recollectenprovincie van Sint-Jozef is in goede staat en moet terecht gerekend worden tot de goede en bloeiende provincies van de orde".
26. AGOFM, SK545, 237, de Portagruaro aan Filippi (klad), 17 nov. 1882. Bij de verdeling van het vicaraat Mongolië in 1883 gebruikte men dezelfde strategie (Verhelst, "De Belgische missie in China", 66).

de twee prelaten moesten Oost- en Noordwest-Hubei Italiaans blijven, in afwachting van een herstel van het kloosterleven in Italië. Zuidwest-Hubei zou zijn franciscaanse karakter kunnen behouden door het aan de Belgische en Nederlandse provincies toe te vertrouwen. Zuid-Hunan zou bij gebrek aan missionarissen worden opgegeven. Bij de uitwisselingsprocedure van de missionarissen op basis van de nationaliteit werd het principe van geleidelijkheid geponeerd, wellicht onder de matigende invloed van de oude Zanoli. In een eerste fase moesten provicaris en coadjutor van een zelfde natie zijn. In een tweede fase zouden alle nieuwe missionarissen van dezelfde nationaliteit naar een zelfde missiegebied worden gekanaliseerd. De overplaatsing van oudere missionarissen werd naar een latere fase verschoven en afhankelijk gemaakt van de expliciete toestemming van de betrokken missionaris en vicaris [27].

2.3. Een strategisch status-quo

Hoewel het generalaat zich reeds op 17 november 1882 in beginsel akkoord had verklaard met het eerste voorstel-Filippi, liet de concrete uitvoering ervan nog bijna een decennium op zich wachten. Verschillende factoren waren verantwoordelijk voor de vertraging die op termijn de uitvoering van het plan zelf in gevaar bracht.

In juli 1883 was de Propaganda Fide bezig met het uitwerken van een eigen verdelingsplan voor de regio. Filippi en verschillende van zijn missionarissen verwezen naar een voorstel, waarbij een gedeelte van de bergen in Zuidwest-Hubei zou worden afgestaan aan Noord-Hunan, waar de eerder vermelde Spaanse augustijnen moeilijk voet aan de grond kregen. De missionarissen van Zuidwest-Hubei, met Filippi op kop, verzetten zich heftig tegen deze gang van zaken. Het meest dynamische deel van hun missie in de bergen zou hierdoor immers worden geamputeerd. De bisschop schreef in die zin naar de Propaganda Fide, die haar plannen opborg [28]. Alles wijst er echter op dat het plan-Filippi sneuvelde ten gevolge van meningsverschillen binnen de franciscaanse familie zelf. Het was immers zeer onrealistisch om twee provincies die vijftig jaar voordien nog met veel moeite waren gescheiden en die behoorden tot twee landen waartussen een latente nationalistische spanning bestond, samen verantwoordelijk te maken voor een en hetzelfde missiegebied. De redenen waarom het gemeenschappelijke Belgisch-Nederlands voorstel het niet haalde, moeten ook gezocht worden in het generalaat zelf. Als minister-generaal droeg Bernardinus de Portagruaro verantwoordelijkheid voor alle franciscaanse missies. Daarom streefde hij een globale oplossing na die ook de partijen in Europa en de vicaris van Zuid-Hunan tevreden kon stellen. Deze laatste verzette zich met klem tegen een externe

---

27. AGOFM, SK545, 245-247, Filippi (mede-ondertekend door Zanoli) aan de Portagruaro, 22 april 1883.
28. AGOFM, SK545, 252-253, collectieve brief van Christiaens, Ufert, Franzoni en Bisordi aan Filippi, 1 juli 1883; AGOFM, SK545, 255-258, Filippi aan de Portagruaro, 26 juli 1883.

overname. Tussen december 1883 en januari 1884 nam de generaal contact op met de Belgische en Hollandse provincies. Aan de Belgen stelde hij niet Zuidwest-Hubei, maar wel Zuid-Hunan als missiegebied voor. De Belgische provincie stemde hier blijkbaar mee in want in januari 1884 kondigde de generaal reeds de mogelijke benoeming aan van Christiaens of Van Gestel tot coadjutor van Zuid-Hunan. De Hollandse provincie, die Zuidwest-Hubei kreeg aangeboden, weigerde. Zij gaf de voorkeur aan het meer strategisch gelegen Oost-Hubei, dat onder meer de hoofdstad Hankou bevatte [29].

Door de lichte wijzigingen van de minister-generaal en de weigering van de Nederlanders dreigde Filippi, volgens de logica van zijn eigen voorstel, van zijn beste personeel te worden beroofd. Zijn plan, dat als voornaamste doel had de toekomst van zijn vicariaat veilig te stellen, dreigde in het voordeel van anderen uit te draaien, terwijl zijn eigen Zuidwest-Hubei in de kou bleef staan [30]. Eigen aan zijn koppigheid en zijn Latijnse temperament verzette bisschop Filippi zich met alle middelen tegen deze gang van zaken. Het was uitgerekend Filippi die de plannen van de generaal, zoals die gestalte hadden gekregen tussen eind 1883 en begin 1884, dwarsboomde. Zijn strategie bestond erin om zo snel mogelijk zijn versie van de feiten door te drukken en dit door op vier fronten tegelijk strijd te leveren.

Hij liet de brief die de minister-generaal hem op 26 januari 1884 had gestuurd om zijn advies te vragen over de benoeming van Christiaens en Van Gestel tot coadjutor van Zuid-Hunan, een maand onbeantwoord liggen. Hij schreef wel onmiddellijk naar Mauritius da Venezia, de missiesecretaris van de generaal, met de bedoeling hem voor zijn zienswijze te winnen. In deze brief ging hij heftig te keer tegen de Hollanders die het lef hadden om hun voorkeur "voor het beste deel" uit te drukken en tegen de Belgen die zich in hun keuze voor Zuid-Hunan niet hadden laten leiden door "de werkelijke noden van de missie". Het klonk bijna als een ultimatum: "indien de Belgische provincie het beheer van Zuidwest-Hubei niet op zich kon nemen, dan was het beter om het status-quo te handhaven" [31].

De toon die Filippi aansloeg in zijn rechtstreekse brief aan de generaal was gematigder, maar lag mijlenver af van de "onderdanigheid en nederigheid" van "een gehoorzame zoon", zoals hij graag zijn relatie met "de eerwaarde vader" omschreef. Hoewel de Portagruaro in zijn brief van januari 1884 enkel het advies van de bisschop had gevraagd over een eventuele benoeming van twee van zijn missionarissen, aarzelde Filippi niet om ongevraagd een derde versie van zijn plan uiteen te zetten. Samengevat kwam het hierop neer. Oost-Hubei zou Italiaans blijven; Zuidwest-Hubei zou naar de Belgen gaan en de Nederlanders, die het lef hadden gehad om Oost-Hubei

---

29. AGOFM, SK545, 262-263, Filippi aan de Portagruaro, 18 okt. 1883; antwoord de Portagruaro (klad), 4 jan. 1884. Van de onderhandelingen tussen het generalaat en de Belgische provincie over Zuid-Hunan vonden we geen neerslag terug, enkel een verwijzing: AGOFM, SK545, 279 (1-5), Filippi aan de Portagruaro, 1 april 1884. Zie ook: Van Berlo, *L'ordre des frères-mineurs*, 311: verwijst naar de inmiddels verdwenen APB (Archivia Provinciae Belgii S. Joseph Fratrum Minorum), tome II, 252, 257. Kortleven, "Kroniek. 75 jaar missionering in China, 1873-1948", 129.
30. AGOFM, SK545, 273-274, Filippi aan da Venezia, 4 maart 1884.
31. Ibid.

te ambiëren, moesten zich maar met Zuid-Hunan tevreden stellen, waar ernstige problemen bestonden met de inlandse clerus. Het veto van Filippi tegen de benoeming van zijn twee bekwaamste missionarissen tot coadjutor van Zuid-Hunan was formeel. Van Gestel was volgens de bisschop wel onderlegd, maar nog niet geschikt als overste. Christiaens had een choleriek karakter, waardoor het kleinste incident hem dagen van zijn stuk kon brengen. Ongevraagd drong Filippi er bij de generaal op aan om Christiaens daarentegen tot coadjutor van Zuidwest-Hubei te benoemen. Zijn "gevoelige natuur", die hem ongeschikt maakte voor Zuid-Hunan, zou hem daar minder parten spelen. De inlandse priesters waren er immers "gehoorzamer en zachter van aard", zo stelde hij [32].

Tussen de regels van deze brief kan men lezen dat Filippi de Belgische provincie zelf of via tussenpersonen had ingelicht over de problemen waarmee Zuid-Hunan had te kampen, waardoor zij voorbehoud aantekende bij dat vicariaat. Gezien de grote discretie in de toenmalige kerkelijke milieus is het onwaarschijnlijk dat de Belgische provincie zonder informatie vanuit China op de hoogte zou zijn geweest van deze problemen [33]. Verder lijkt het er sterk op dat Filippi ook zijn Belgische missionarissen op de hoogte heeft gebracht van de verdelingsplannen die op til waren, wat inging tegen de gedragscode van die tijd. Op 7 mei 1884 schreef hij naar de generaal "dat verschillende missionarissen door vreemde personen waren ingelicht omtrent de nationale verdelingen, wat leidde tot rancunegevoelens en broederlijke onenigheid". Indien het lek niet gedeeltelijk door Filippi zelf was georganiseerd - zoals uit zijn vorig schrijven kan worden afgeleid - dan kwam het hem beslist goed uit. Hij kon de gevoeligheden van de missionarissen uitspelen tegenover de generaal en zich als hun spreekbuis opwerpen [34].

Alles wijst erop dat de Portagruaro deze vrijpostige brief van april 1884 niet in dank heeft afgenomen. Op geen enkele van de voorstellen van Filippi ging hij in en vanaf dat moment hulde hij zich in een compleet stilzwijgen. Het is pas na lang aandringen dat hij Filippi in februari 1885 op een laconieke manier liet weten dat "er niets definitief was besloten". Hij laste een afkoelingsperiode in om de gemoederen tot bedaren te brengen en de verschillende standpunten naar elkaar te laten toegroeien. Ook bij de benoeming van nieuwe missionarissen liet de generaal niet in zijn kaarten kijken. Het feit dat twee nieuwe Belgische missionarissen in 1885 en 1886 niet naar Zuidwest-Hubei werden gestuurd, leek bijna op een sanctie en werd door Filippi ook in die zin geïnterpreteerd [35].

32. AGOFM, SK545, 279 (1-5), Filippi aan de Portagruaro, 1 april 1884.
33. AGOFM, SK545, 279 (1-5), Filippi aan de Portagruaro, 1 april 1884; ASTOFM, LS Christiaens I 4, Nota van Adams over brand in Sint-Truiden.
34. AGOFM, SK545, 279 (1-5), 280-281, Filippi aan de Portagruaro, 1 april en 7 mei 1884.
35. AGOFM, SK545, 288, da Venezia aan Filippi (klad), 2 febr. 1885; AGOFM, SK545, 280-281, Filippi aan de Portagruaro, 7 mei 1884; AGOFM, SK545, 267-269, de Portagruaro aan Filippi (klad), 8 nov. 1883; AGOFM, SK546, 191-194, Filippi aan de Portagruaro, 14 jan. 1886.

2.4. Ontknoping in zicht

Zoals het overlijden van de Italiaanse provicaris de Carli in 1882 de gehele opvolgingsprocedure van Zuidwest-Hubei in een stroomversnelling had gebracht, zo leidde de kritieke gezondheidstoestand van bisschop Filippi het verdelingsplan voor de franciscaanse missies in China naar zijn uitvoeringsfase. Hoewel de informatiestroom naar de betrokkenen dit keer slechts druppelsgewijs verliep, is het toch duidelijk dat de generaal tussen oktober 1887 en maart 1888 een aantal beslissingen nam die een globale en definitieve regeling in de regio moesten voorbereiden. Wellicht bracht de brief van juli 1887, waarin pater Christiaens meldde dat Filippi een beroerte had gekregen waardoor hij aan zijn ambt moest verzaken, de hele kwestie weer aan het rollen. In deze brief, die ter bevestiging het zegel droeg van de bisschop, werd Christiaens voorlopig aangesteld als vicaris-generaal "tot de generaal en de Propaganda er anders over zouden beslissen". Christiaens werd op 6 maart 1888 wel bevestigd in zijn functie van administrator of waarnemend bestuurder, maar hij kreeg niet het statuut van coadjutor met recht van opvolging. Het ongunstige advies van bisschop Epifano Carlassare van Oost-Hubei speelde hierin wellicht een rol. De generaal wachtte ook het advies af van de inmiddels herstellende Filippi, die zich ten aanzien van een "automatische" opvolging door Christiaens nu veel terughoudender opstelde [36]. Deze terughoudendheid kaderde in een reeks onderhuidse spanningen die tijdens de laatste jaren van zijn leven met zijn naaste medewerker waren ontstaan. Aanvankelijk kristalliseerde het dispuut zich rond de overdracht van verantwoordelijkheid aan Christiaens, naar aanleiding van de beroerte van de bisschop in juli 1887. Na zijn herstel trok Filippi de legitimiteit van deze bevoegdheidsoverdracht formeel in twijfel [37].

Christiaens, die al sedert 1878 bij het beleid van het vicariaat was betrokken, had wel degelijk de ambitie om Filippi als bisschop van Zuidwest-Hubei op te volgen. Uit de briefwisseling die hij tijdens de afwezigheid van de bisschop met het generalaat voerde, bleek duidelijk dat hij zich niet als een overgangsfiguur beschouwde, maar met de nodige assertiviteit verantwoordelijkheid opnam in dossiers die de lopende zaken overstegen. Ook Christiaens was vrij mat en laconiek in zijn berichtgeving over de zieke bisschop, waaruit kan worden afgeleid dat de bekoeling tussen beiden wederzijds was [38].

---

36. Over de noodzaak om een coadjutor voor Zuidwest-Hubei aan te duiden: AGOFM, SK547, 133-134, Propaganda Fide aan de Portagruaro (nr. 1233), 9 maart 1888; antwoord de Portagruaro aan de Propaganda Fide (klad), 21 maart 1888; AGOFM, SK547, 122, Simeoni aan Filippi (nr. 1233), 14 april 1888; AGOFM, SK547, 126-129, de Portagruaro aan Filippi (klad), 9 juli 1888. Over de benoeming van Christiaens: AGOFM, SK547, 120-121, Filippi aan de Portagruaro, 1 juli 1888; AGOFM, SK547, 114-115, Propaganda Fide aan de Portagruaro (nr. 4243), 31 aug. 1888; antwoord de Portagruaro aan de Propaganda Fide (klad), 24 nov. 1888.
37. AGOFM, SK546, 204-205, 215-216, Christiaens aan de Portagruaro, 25 juli en 22 dec. 1887; AGOFM, SK547, 135, Carlassare aan de Portagruaro, 12 okt. 1887; AGOFM, SK547, 124-125, Christiaens aan de Portagruaro, 11 mei 1888.
38. AGOFM, SK546, 208, Christiaens aan da Venezia, 3 sept. 1887; AGOFM, SK547, 138-139, 142-143, 118-119, 102-104, Christiaens aan de Portagruaro, 12 febr., 25 febr., 5 juni, 2 dec. 1888; AGOFM, SK 547, 112, Christiaens aan conf., 30 nov. 1888.

Een belangrijk element in de spanning tussen de bisschop en zijn administrator was de kwestie van het weeshuis. Rond maart 1888 waren meningsverschillen gerezen over de vraag welke zusters het in aanbouw zijnde weeshuis van Zuidwest-Hubei moesten gaan bemannen. Filippi, zelf Italiaan, had vroeger reeds beloftes in die zin gedaan aan de Italiaanse canossianessen. Zijn landgenoot, bisschop Carlassare van Oost-Hubei, die in Hankou met deze zusters samenwerkte, steunde hem hierin volmondig. In een brief van 10 mei 1888 verbond Filippi de kwestie van de zusters heel nadrukkelijk met die van het vicariaat [39]. Christiaens gaf de voorkeur aan de franciscanessen missionarissen van Maria die, hoewel Frans van origine, in hun rekrutering toch meer internationaal waren georiënteerd. In augustus 1889 zouden ze zich trouwens in Antwerpen vestigen, waardoor een zekere verbondenheid met België ontstond. Zowel in de opvolgingskwestie als in de zaak van het weeshuis voerde Christiaens een politiek van subtiele lobbying ten voordele van het Belgische standpunt. In maart 1888 kwam de provinciaal van de Belgische Sint-Jozefsprovincie tussen bij de generaal om twee Belgische Chinamissionarissen naar Zuidwest-Hubei over te plaatsen. Ze moesten er de positie van de Belgen versterken, op een moment dat het Belgische scenario in het gedrang kwam. In mei 1888 kwam de invloedrijke procurator van de franciscaanse missies in Parijs, Marie de Brest [40], tussen bij de generaal om het standpunt van de franciscanessen kracht bij te zetten. Ook hier heeft de strekking Christiaens het uiteindelijk gehaald [41].

Vier dagen voor het overlijden van Filippi in China, op 28 november 1888, werd op advies van de generaal van de franciscanen de beslissing genomen om Christiaens te benoemen tot coadjutor met recht van opvolging in Zuidwest-Hubei. Op 12 mei 1889 - het benoemingsbesluit was genomen in februari 1889 - werd hij door Carlassare in Hankou tot bisschop gewijd. Hierdoor kwam de toekomst van het vicariaat in een definitieve fase terecht [42]. Ook in de kwestie van de zusters werden snel beslissingen genomen. Een jaar na het overlijden van Filippi, namelijk op 25 november 1889, kwamen de eerste franciscanessen missionarissen van Maria in Yichang aan voor de stichting van het weeshuis van Sainte-Julienne [43].

---

39. AGOFM, SK542, 168-170, Filippi aan de Portagruaro, 20 jan. 1876; AGOFM, SK547, 137, de Portagruaro aan Filippi (klad), 6 maart 1888; AGOFM, SK547, 126-128, Filippi aan de Portagruaro, 10 mei 1888; AGOFM, SK547, 129, de Portagruaro aan Filippi (klad), z.d. [antwoord op brief van 10 mei 1888].

40. ASTOFM, MP FMM, Adams, Notes concernant la fondation des Franciscaines Missionnaires de Marie à Kin-tcheou-fou [*Jingzhou*], 75; *Messager de Saint-François d'Assise*, XXI (okt. 1905) 128.

41. AGOFM, SK547, 123, Van der Linden aan de Portagruaro, 31 maart 1888; AGOFM, SK547, 131, 132, de Brest aan de Portagruaro, 12 en 13 mei 1888; AGOFM, SK547, 130, de Portagruaro aan de Brest, 21 mei 1888.

42. AGOFM, SCPF, 1889, 6, Nomina Christiaens; AGOFM, SK547, 90, da Botticino aan de Portagruaro, 13 juni 1889.

43. *Messager de Saint-François d'Assise*, XV (sept. 1889) 98-99; ASTOFM, LS Adams L. II, Adams aan Jean-François Motte (min. prov. Frankrijk), 18 maart 1963; ASTOFM, LS Christiaens I 1, Souvenirs de Mère Marie-Madeleine de Pazzi, ex-Provinciale de Chine, ex-Supérieure Générale de Franciscaines Missionnaires de Marie, mei 1931; ASTOFM, MP fmm, Adams, Notes concernant la fondation des fmm à Kin-tcheou-fou [*Jingzhou*], 71-74.

De benoeming van een Belg tot bisschop van Zuidwest-Hubei ging ook bij de franciscanen van de Sint-Jozefsprovincie niet onopgemerkt voorbij. Meer kloosterlingen voelden zich tot China aangetrokken. De oversten stelden zich loyaler op dan vroeger en in het tijdschrift van de derde orde werden de bijdragen over de Chinamissie alsmaar talrijker [44]. Het patronaatschap over een missiegebied bracht echter belangrijke verantwoordelijkheden met zich mee op gebied van personeel en financiën. Om die redenen reageerde het definitorium nogal weigerachtig op de eerste officiële vraag van de nieuwe minister-generaal Aloysius de Parma in april 1891 om zich over de missie van Zuidwest-Hubei te ontfermen. Het verwees naar bestaande en nieuwe verantwoordelijkheden, zoals de missie in het Heilig Land en het pas opgerichte serafijnse college van Lokeren (1887). Het verschuilde zich vooral achter het priestertekort en het dalende aantal roepingen in de eigen provincie. Op 22 juli 1891 kwam het definitorium opnieuw bijeen en aanvaardde, zoals het in de statuten was voorgeschreven, "met gepaste onderdanigheid" het toegelichte voorstel. Na deze formele goedkeuring verwittigde de generaal de Propaganda Fide, die op 24 augustus 1891 het decreet van overdracht uitvaardigde [45].

Deze wending was er vooral gekomen onder druk van de minister-generaal de Parma en naar zijn zeggen, ook op vraag van bisschop Christiaens. Voor de jonge Sint-Jozefsprovincie luidde deze beslissing een nieuwe fase in haar geschiedenis in. Het recollectie-ideaal in zijn strengste vorm moest de plaats inruimen voor een grotere betrokkenheid op de wereld. In dit geheel van nieuwe actieterreinen, dat stilaan gestalte kreeg, bekleedde de Chinamissie een voorname plaats [46].

---

44. Tussen 1885 en 1887 telde *De Bode* jaarlijks gemiddeld twee bijdragen over de Chinamissie. Tussen 1888 en 1891 evolueerde *De Bode* tot een echt missietijdschrift en tot spreekbuis van het Belgische Chinavicariaat. Er verschenen 49 bijdragen over China op vier jaar, een gemiddelde van één per maand. Dit gemiddelde werd aangehouden tot de Kongomissie vanaf 1926 meer aandacht opeiste.

45. AGOFM, SK548, 118-119, Van der Linden aan de Parma, 29 april 1891: verslag van het definitorium (mede ondertekend door Archangelus Vendrickx, Rogerius Verbiest, Paschalis De Scheemaecker, Valentinus Paquay, Edmundus Collet, Theophilus Reinartz, Marcus De Vos); AGOFM, SK548, 120-121, de Parma aan Van der Linden, 12 juli 1891: antwoord op de bezwaren van het definitorium; AGOFM, SK548, 123-124, Van der Linden aan de Parma, 24 juli 1891: missie wordt aanvaard; AGOFM, SK548, 122, de Parma aan Propaganda Fide, 29 juli 1891: deelt mee dat het vicariaat Zuidwest-Hubei aan de provincie van Sint-Jozef mag worden toevertrouwd; AGOFM, SK548, 125-126, Propaganda Fide aan de Parma, 24 aug. 1891: decreet van overdracht.

46. Van Berlo (*L'ordre des frères-mineurs*, 298-313) schetst de institutionele en organisatorische ontwikkelingen tot 1908; Laureys (*De mindere broeders van Franciscus*) heeft meer oog voor de evoluties in spiritualiteit en dagelijks leven en voor de relatie tussen de orde en de maatschappij. Hij beschouwt de jaren 1887-1914 als een overgangsperiode van de strenge recollectie naar een grotere maatschappelijke bewogenheid en sociale actie.



Bernardinus de Portagruaro, generaal van de observanten tussen 1869 en 1889 (op de foto zittend in het midden) speelde een belangrijke rol in de vernieuwingsbeweging van de orde. Op 19 juli 1892 bracht hij een bezoek aan het Sint-Antoniuscollege van Lokeren, dat als "kweekschool voor missionarissen" van groot belang was voor de herleving van het missie-ideaal. Verschillende leraren van het college en verschillende studenten zouden later naar China vertrekken. Zittend, v.l.n.r. -, -, Theotimus Verhaeghen, provinciaal Van der Linden, generaal Bernardinus de Portagruaro, missieprocurator Stephanus Schoutens, Richardus Degreef. Eerste rij staande, v.l.n.r.: Florentius Robberecht, Hubertus Adons, -, -, -, Polydorus Vercruysse. Laatste rij, staande v.l.n.r.: -, -, -, broeder Victor Stolle.

3. *Het institutionele kader (1891-1940)*

De besprekingen van het voltallige definitorium op 29 april 1891 over de opportuniteit van een Belgisch missiegebied in China hadden vooral betrekking op de bestuursmodaliteiten van de missie en de bevoegdheden van de provincie in dit opzicht. Door hun benoeming in de missie ressorteerden de apostolische missionarissen onder het kerkelijk gezag. Ze werden echter niet volledig aan het gezag van de orde onttrokken, vandaar het begrip "dubbele autoriteit". Zowel de generaal als de provinciaal bleven bevoegd in een aantal dossiers. Over het algemeen waren de gezagsverhoudingen in het Belgische vicariaat sterk hiërarchisch van aard, een algemene eigenschap van de preconciliaire kerkstructuren. De relatieve autonomie van het lokale niveau ten aanzien van het centrale gezag zorgde echter voor een zeker evenwicht, dat eigen was aan de missies.

3.1. Het kerkelijke gezag

De Heilige Stoel vertegenwoordigde het hoogste kerkelijke gezag in de missies. De paus legde de algemene beleidslijnen voor de missie vast in encyclieken, apostolische constituties en decreten. De Propaganda Fide stond in voor de uitvoering. Van bij de aanvang voerde deze congregatie het godsdienstonderricht, de priesteropleiding en de vorming van de inlandse clerus hoog in het vaandel. Als gevolmachtigde van de Heilige Stoel en als verantwoordelijke voor het dagelijkse bestuur kon de kardinaal-prefect van de Propaganda Fide zijn stempel drukken op het pauselijke missiebeleid. Meestal werd hij hierin bijgestaan door een secretaris [47].

Het kerkelijke gezag berustte in elk afzonderlijk missiegebied bij de plaatselijke ordinarius, namelijk de apostolisch vicaris of prefect. Hij was verantwoordelijk voor de zielzorg in zijn vicariaat en besliste over de oprichting van kerken, weeshuizen, catechumenaten, scholen of hospitalen. Hij voerde ook een eigen personeelsbeleid. De apostolisch vicaris bepaalde op welke missieposten zijn missionarissen terechtkwamen of wanneer zij werden overgeplaatst. In het vicariaat Zuidwest-Hubei werd ieder jaar op het feest van Sint-Franciscus (4 oktober) de herschikking van het personeel bekend gemaakt [48]. In zijn missiegebied fungeerde de apostolisch vicaris of prefect volledig autonoom. Alle missionarissen en katholieken, zowel Europese als Chinese, waren onderworpen aan zijn jurisdictie, visitatie en vermaning. Hij werd echter wel geacht om de richtlijnen van de Heilige Stoel in zijn beleid gestalte te geven. Het is in die zin dat het verplicht opsturen van de "status

---

47. Over de titulaire bisschoppen: Mulders, *Missiegeschiedenis*, 279-294. Kerkjuridische bronnen inzake missionering: *Collectanae sacrae congregationis de Propaganda Fide*; *Acta sancta sedes*; *Acta apostolica sedes*. Pauselijke missie-encyclieken: Duperray, *La doctrine missionnaire des papes*; Marmy, *Les grandes encycliques missionnaires*; Over de Propaganda Fide: Metzler, ed., *Sacrae congregationis de Propaganda Fide*.
48. Over de inhoud van het kerkelijke gezag: *Statuta pro missionibus*, III (art. 10-18) 11-13. Over Zuidwest-Hubei: *Les missions en Chine*, 304-307, 316-319. De problematiek van de inlandse clerus komt aan bod in de hoofdstukken IV en V.

animarum ac spiritualis administratio", het verslag over de geestelijke toestand van het vicariaat aan de Propaganda Fide moet worden begrepen.

Van de apostolisch vicaris werd ook verwacht dat hij zijn beleidsbeslissingen nam in overleg met de naburige vicarissen. Het collegiaal overleg in de missie verliep echter moeizaam. In 1880 werd er op vraag van de Propaganda Fide een regionale synode georganiseerd in Hankou, echter met weinig concrete resultaten. De grote doorbraak in het grensoverschrijdende overleg kwam er in 1924, met de organisatie van de eerste nationale synode in Shanghai. Sinds 1932 werden er in de provincie Hubei regionale bisschoppenconferenties gehouden. Het was de bedoeling om de apostolaatsmethoden uit de regio beter op mekaar af te stemmen. Een van de eerste vruchten van dit overleg was de oprichting van een regionaal seminarie in 1932. Vanaf 1935 werden de bisschoppenconferenties uitgebreid tot Hunan, maar werden ze slechts om de twee jaar gehouden [49].

Een belangrijk element in de successen van de regionale synodes was de blijvende mentale verbondenheid van de apostolische vicarissen met hun voormalige orde of congregatie. Hoewel ze door hun kerkelijke benoeming formeel aan het religieuze gezag van hun oversten waren onttrokken, behoorden ze in de praktijk meestal tot de orde en zelfs de provincie waaraan hun missiegebied was toevertrouwd. In de missierealiteit heeft deze loyaliteit meer dan eens gespeeld. Sedert 1872 stuurde de apostolisch vicaris van Zuidwest-Hubei het jaarlijkse verslag van de geestelijke toestand in de missie ook aan het generalaat, hoewel dit statutair niet was verplicht [50]. Ook de verkiezingsprocedure van de apostolisch vicaris of prefect gaf deze informele band met de orde duidelijk aan. Hoewel de keuze van een kerkelijke overste een zaak was van de Heilige Stoel, had de minister-generaal toch het recht om, na een onderzoek binnen zijn orde, de meest geschikte kandidaat voor te dragen. In de praktijk werd met dit advies ook rekening gehouden [51].

Als hulp bij de uitoefening van zijn gezag, stelde de apostolisch vicaris meestal een administrator, provicaris of vicaris-generaal aan. Na de bisschop was deze de hoogste in rang in de missie. In overleg met en onder het gezag van de plaatselijke ordinarius hielp hij het apostolisch beleid bepalen en uitvoeren. Hij assisteerde bij de jaarlijkse visitatie van het vicariaat en in geval van ziekte of afwezigheid van de bisschop nam hij het roer over. Volgens de kerkelijke voorschriften beschikte de bisschop in Zuidwest-Hubei over een consultatieve raad. Er zijn echter aanwijzingen dat deze raad weinig reële

---

49. Regionale synodes werden in de regio gehouden in Hankou (6 mei 1880 en 23-27 mei 1932), te Hanyang (13-20 juni 1933), in Wuhan, (21-23 mei 1934), en opnieuw in Hankou (22 mei 1935 en april 1937): AGOFM, SK544, 201-203, Filippi aan de Portagruaro, 13 mei 1880; AGOFM, SK573, 232-265, Massi aan de Portagruaro, 8 juni 1932; AGOFM, SK575, 61-84, minuta conferentiae episcopalis, 13 mei 1933; AGOFM, SK577, 121-122, 136-139, Gubbels aan Bello, 25 mei en 8 aug. 1934; AGOFM, SK579, 288-289, Schnusenberg aan Bello, 26 mei 1935; AGOFM, SK583, 217, Massi aan Bello, 1 april 1937. Over de nationale synode in Shanghai (1924): AGOFM, SK, 561, 98-100, Jans aan Gubbels, 3 juli 1924; *Collectanae commissionis synodalis*, I-XIX (1928-1947).

50. *Statuta pro missionibus*, III (art. 13) 11-12.

51. *Statuta pro missionibus*, III (art. 16-18) 12-13: wijze om de kandidaten voor te stellen; I (art. 4f) 6: ambtstaken van minister-generaal.

Figuur 3:
de gezagsniveaus in de missie



invloed had. Vaak waren de beslissingen reeds genomen en gaven de raadsleden post factum hun goedkeuring [52].

Met het oog op een betere coördinatie van het missiebeleid werd het vicariaat ingedeeld in secties of "foranieën". Aan het hoofd van een dergelijke sectie stond een vicarius foraneus of deken. De bisschop benoemde in deze functie meestal een oudere missionaris met een lange missie-ervaring. Hij moest de pastorale taken van de bisschop op lokaal vlak helpen uitvoeren. Aanvankelijk was zijn bevoegdheid beperkt. Naarmate het aantal missionarissen toenam en de bisschop een meer gecoördineerd beleid wilde voeren, werden aan de vicarius foraneus meer bevoegdheden gegeven. Vooral in de jaren 1930 werden in Zuidwest-Hubei ernstige inspanningen in die zin gedaan. In zijn *Praxis missionalis* omschreef Natalis Gubbels de vicarius foraneus als "de ogen en de rechterhand van de plaatselijke ordinarius". Hij moest erop toezien dat de decreten en richtlijnen die door de bisschop waren uitgevaardigd, trouw werden uitgevoerd. Hij werd geacht om zijn dekenij op geregelde tijdstippen te bezoeken en hierover jaarlijks aan de bisschop te rapporteren [53].

52. Over de functie van provicaris, delegaat-vicaris en coadjutor: *Kerkelijk wetboek*, canon 309; *Statuta pro missionibus*, III (art. 16-17) 12-13; Gubbels, *Praxis missionalis*, II (art. 17-8) 7. Over de raadsleden van de bisschop: id., *Praxis missionalis*, II (19) 7-8; AGOFM, SK559, 122-142, Gérenton aan Cimino, 1 april 1920.

53. Over de vicarius-foraneus: *Kerkelijk wetboek*, canon 445-450; *Statuta pro missionibus*, III (art. 18) 13. Gubbels, *Praxis missionalis*, II (art. 19) 7-8, IV (art. 28-39) 11-14.

De plaatselijke missionaris, de "missionarius loci seu rectoris", was dus de kleinste organisatorische entiteit in een vicariaat. Hij was verantwoordelijk voor de zielzorg in zijn district of rectoraat, dat meestal vrij uitgestrekt was en uit verschillende missieposten of stationes bestond. Hij diende die minstens eenmaal per jaar te bezoeken, ter gelegenheid van de jaarlijkse missie. De "missionaris loci" kon zich voor de uitvoering van zijn taken laten bijstaan door een vicaris of vice-rector, vaak een jonge missionaris in opleiding. Meestal leefde hij echter volledig alleen, in een bescheiden residentie waar een kapel of kerk en eventueel een schooltje of catechumenaat waren gebouwd. Volgens de canonieke wetgeving was hij geen pastoor in de kerkrechtelijke betekenis van het woord. In de praktijk vervulde hij nochtans dezelfde taken [54].

3.2. Het religieuze gezag

Het hoogste religieuze gezag van de orde berustte bij de minister-generaal. Zijn taken op missiegebied waren drieledig. Hij had het recht om, hetzij autonoom, hetzij in overleg met zijn definitorium, nieuwe missiegebieden te aanvaarden of te weigeren, en indien nodig de bestaande te herverdelen. Hij alleen kon leden van de orde als kandidaat-missionaris voordragen aan de Propaganda Fide of terugroepen uit de missie. Ten slotte was ook hij verantwoordelijk voor de vorming van de kandidaat-missionarissen binnen de orde. Hij kon om die reden missiecolleges oprichten. De minister-generaal had verder een ruime inspraak in de benoeming van de missieoversten. Hoewel de kerkelijke gezagsdragers werden gekozen en benoemd door de Heilige Stoel, had de generaal in naam van de orde het recht om hierover een niet-bindend advies te formuleren. Als hoogste religieuze gezagsdrager stelde hij zelf alle reguliere oversten aan in de missiegebieden die aan zijn orde waren toevertrouwd.

In de praktijk vertrouwde de minister-generaal zijn missiebevoegdheden toe aan zijn missiesecretaris. Die werd gekozen door het generaal definitorium, maar moest door de Propaganda Fide wel in zijn functie worden bevestigd. De missiesecretaris volgde de lopende zaken op en onderhield contacten met de generaal, de Propaganda Fide, de respectieve missieoversten en de provincies. Zijn secretariaat verzorgde de briefwisseling en hield de giften en het missiearchief bij [55].

Indien een bepaald missiegebied onder de hoede van een provincie werd gesteld, dan beschikten de minister-provinciaal en zijn definitorium over identieke bevoegdheden als de generaal, zij het enkel voor hun eigen missiegebied én onder de hoede van de generaal, die hun beslissingen moest bekrachtigen. Het provinciaal definitorium besliste bijvoorbeeld over het al of niet aanvaarden van nieuwe missiegebieden. Zoals de generaal had ook

---

54. Gubbels, *Praxis missionalis*, V (art. 40-46) 14-17.
55. *Constitutiones generales*, art. 654; *Statuta pro missionibus*, I (art. 4a-h) 6-7: ambtstaken van de minister-generaal; *Statuta pro missionibus*, I (art. 5a-h) 7-8: missiesecretariaat.

de provinciaal een inbreng in de personeelsaangelegenheden van de missie. Hij kon oordelen over de roeping en individuele geschiktheid van aspirant-missionarissen. Hij moest de kandidaat-missionarissen van zijn provincie immers voordragen aan de generaal, die ze dan op zijn beurt voordroeg aan de Heilige Stoel. Wanneer een individuele kloosterling met zijn missieaspiraties onvoldoende gehoor vond bij zijn eigen provinciaal, dan kon die zich altijd rechtstreeks tot de generaal wenden, die binnen de orde als een soort ultieme beroepsinstantie fungeerde. Zoals de generaal op het niveau van de orde verantwoordelijk was voor de religieuze en missionaire vorming van de aspirant-missionarissen, zo was de minister-provinciaal dat op het niveau van zijn provincie.

De belangrijkste missiebevoegdheid van een provincie die een missiegebied onder haar hoede had, was echter de keuze van een commissaris-provincialis of reguliere overste. Via de *Lettres patentales* werd de reguliere overste wel aangesteld door de minister-generaal, maar hij werd samen met zijn raadsleden gekozen door de provinciaal en zijn definitorium en dit voor een periode van drie jaar [56]. In de missie zelf konden noch de generaal noch de provinciaal eigenhandig optreden, tenzij via de reguliere overste en sinds 1929, voor wat de generaal betreft, via de generaal delegaat van het Verre Oosten. Beiden beschikten echter over een driejaarlijks visitatierecht, de generaal voor alle missies van de orde, de provinciaal alleen voor die missies die aan zijn provincie waren toevertrouwd. Deze laatste kon dit visitatierecht trouwens niet uitoefenen zonder voorafgaande toelating en zending van de generaal. In beide gevallen had de visitatie enkel betrekking op de missionaris als persoon en niet op het aspect zielzorg, dat onder het kerkelijk gezag ressorteerde.

In de geschiedenis van het Belgische vicariaat Zuidwest-Hubei maakten de generaal tweemaal en de provinciaal eenmaal gebruik van hun visitatierecht. Naar aanleiding van de moord op Victorinus Delbrouck en de spirituele problemen waarmee het vicariaat in die periode had te kampen, belastte minister-generaal Aloysius Lauer in 1899 de Belg Modestus Everaerts, toen werkzaam in Noordwest-Hubei, met een buitengewone visitatieopdracht voor Zuidwest-Hubei. Tussen november 1919 en januari 1920 werd een tweede generale visitatie uitgevoerd door Joseph M. Gérenton, met het oog op een duidelijke afbakening van de bevoegdheden tussen de apostolisch vicaris en de reguliere overste. In het kader van de onenigheid tussen de bisschop en de reguliere overste over de oprichting van een klooster in het vicariaat, kreeg Emmanuel Van Berlo, de toenmalige provinciaal van de Sint-Jozefsprovincie, in 1934 de toestemming om een provinciale visitatie uit te voeren in Yichang [57].

---

56. Over de missiebevoegdheden van de provincie: *Statuta pro missionibus*, II (art. 6-9) 8-10.

57. Over het visitatierecht van generaal en provinciaal: *Statuta pro missionibus*, I (art. 4c), II (art. 8c) 6, 9. Over de generale visitatie van 1899 en 1920 en de provinciale visitatie van 1935-1936: AGOFM, SK551, 29, Kleinenbroich aan Lauer, 19 juni 1897; AGOFM, SK551, 80-81, Everaerts aan Lauer, 20 juni 1899; AGOFM, SK551, 89-93, Visitatieverslag Zuidwest-Hubei van Everaerts, 4 okt. 1899; AGOFM, SK559, 122-140, Gérenton aan Cimino, 1 april 1920; AGOFM, SK575, 107-109, Moris aan Marrani, 17 febr 1933; AGOFM, SK577, 84-88, Moris aan Bello, 3 jan. 1934; AGOFM, SK577, 128-129, Schnusenberg aan Bello, 12 juni 1934; AGOFM, SK579,

In de missie functioneerde de reguliere overste of commissaris-provincialis, zoals hij bij de franciscanen werd genoemd, als een soort gedelegeerde van de provinciaal en zijn definitorium, of van de generaal, indien het missiegebied niet aan een specifieke provincie was toevertrouwd. In tegenstelling tot de apostolisch vicaris, die zorg droeg voor de algemene pastorale noden van het vicariaat, kwam de commissaris-provincialis op voor de individuele noden van iedere missionaris. Hij waakte over zijn kloosterroeping, zijn spiritualiteit en zijn moraliteit. Indien een missionaris in fysieke of psychische nood verkeerde en bijvoorbeeld problemen had met de eenzaamheid of de aanpassing aan de vreemde cultuur, dan was het de taak van de commissaris-provincialis om bij de kerkelijke overheid een oplossing te bepleiten.

3.3. Dubbele autoriteit: een labiel evenwicht

Volgens de voorschriften van het kerkelijke recht moest in de missies een duidelijk onderscheid bestaan tussen het kerkelijke en het religieuze gezag. De kerkelijke autoriteit was verantwoordelijkheid voor de organisatie van de zielzorg in al haar aspecten. De religieuze autoriteit was bevoegd voor de klooster- en regeltucht.

Tot 1914 kreeg de apostolisch vicaris van Zuidwest-Hubei dispensatie om ook het religieuze gezag in zijn vicariaat uit te oefenen. Bij de onderhandelingen van 1891 over de overdracht had de Belgische provincie hier trouwens expliciet op aangedrongen, omdat ze de behoefte aan gekwalificeerd missiepersoneel wou beperken. Het was pas na een buitengewone generale visitatie in Oost-Hubei dat het generaal definitorium op 14 juli 1908 de beslissing nam om voor elk Chinees vicariaat een afzonderlijke reguliere overste aan te stellen. Hoewel de toenmalige bisschop van Zuidwest-Hubei, Modestus Everaerts, de beslissing van het generalaat officieel toejuichte, talmde hij met de uitvoering ervan, zogezegd bij gebrek aan een geschikt kandidaat. Pas in 1914 werd de bekwame Natalis Gubbels tot commissaris-provincialis van Zuidwest-Hubei benoemd [58].

De installatie van de dubbele autoriteit leidde tot onderhuidse spanningen met de bisschop en diens provicaris, "die deze regeling als een experiment

---

416, Van Berlo aan Bello, 6 aug. 1935; AGOFM, SK582, 552-556, Visitatieverslag Van Berlo, 25 sept. 1936.

58. Over de dubbele autoriteit: *Kerkelijk wetboek*, canon 296; *Constitutiones generales*, 651; *Statuta pro missionibus*, III (art. 10) 11; *Regel en generale constituties*, 245-245 (art. 599-600). In Scheut: Verhelst, "De Belgische missie in China", 72-76; Wyndaele en Verhelst, "Definitieve constituties", 77-84. Evolutie van het reguliere gezag in Zuidwest-Hubei: AGOFM, SK543, 257-259, Filippi aan de Portagruaro, 18 maart 1878; AGOFM, SK548, 118-121, verslag definitorium Sint-Truiden, 29 april 1891 - antwoord generaal, Rome, 12 juli 1891; AGOFM, SK554, 112-115, Kaufmann aan Carlassare, 22 sept. 1907; AGOFM, SK554, 246-247, 248, Henfling aan Schuler, 10 jan. 1908; AGOFM, SK554, 354, Kaufmann aan Henfling, 14 juli 1908; AGOFM, SK554, 424-425, antwoord Henfling, 4 sept. 1908; AGOFM, SK554, 447, Kleinenbroich aan Schuler, 7 okt. 1908; AGOFM, SK554,536; SK555,76, Everaerts aan Schuler, 6 okt. 1908 en 2 juni 1909.

van tijdelijke aard beschouwden". In de congregatie van Scheut bracht de afschaffing van de religieuze bevoegdheid van de apostolische vicarissen bijna een breuk teweeg in de congregatie [59]. In het vicariaat van de Belgische minderbroeders verwierf het nieuwe regime snel burgerrecht [60]. Dat had vooral te maken met de gedrevenheid van een legalist als Gubbels, die met zijn autoritaire persoonlijkheid de bejaarde en zachtmoedige Everaerts meer dan eens onder druk wist te zetten. Bovendien rolden in 1924 in Ad Claras Aquas, de drukkerij van de franciscanen, de 125 bladzijden tellende *Statuta pro missionibus* van de persen. De orde kwam op die manier tegemoet aan de vraag van haar commissarissen en generaal visitator, Quirinus Henfling, om in een duidelijke aflijning van hun bevoegdheden te voorzien. Hierdoor werd de scheiding der machten in de franciscaanse missies definitief geïnstitutionaliseerd. Sindsdien kon de orde ook actiever participeren in het beleid van haar missies [61].

In de jaren 1920 traden er in het Belgische vicariaat geen noemenswaardige problemen op in de verhoudingen tussen het kerkelijke en het religieuze gezag. Bisschop Trudo Jans, die tot 1924 zelf commissaris was geweest, stelde zich vrij verdraagzaam op tegenover de "hoeders van de kloostertucht". Zowel Matthias Vlaminck als Fidelis Vrijdaghs, de toenmalige reguliere oversten, waren evenmin geneigd om kleine meningsverschillen op de spits te drijven. In de jaren 1930 ontspon er zich rond de oprichting van een reguliere residentie in Yichang echter een bitsig jurisdictieconflict dat jaren aansleepte en de verhoudingen tussen het vicariaat en de provincie danig vertroebelde. Hoewel Gubbels als commissaris-provincialis nog had aangedrongen op de uitbreiding van het reguliere gezag in de missie en in 1919 nog voor de oprichting van een franciscaans noviciaat in China had gepleit, versterkte hij als apostolisch vicaris de macht van het kerkelijke gezag in aanzienlijke mate. Hij verhinderde de uitbreiding van de franciscaanse orde in zijn vicariaat en in zijn *Praxis Missionalis in Vicariatu Apostolico de I-tchang* [*Yichang*] (1935) stelde hij dat in de relatie tussen het religieuze en het missionaire "dit laatste uitmuntte en het belangrijkste was". De benoeming van Matthias Vlaminck en Dunstanus Put tot commissaris-provincialis rondde de scherpe kantjes van het conflict wat af, maar de bisschop bleef op zijn autoriteit staan. Ook in andere missievicariaten deed het aantreden van een autoritaire persoonlijkheid, hetzij als bisschop, hetzij als reguliere overste, de balans meer dan eens in het voordeel van de sterkste overhellen [62].

---

59. Verhelst, "De Belgische missie in China", 65-76; Wyndaele en Verhelst, "Definitieve constituties", 77-84.

60. Over de spanningen tussen Everaerts en Gubbels i.v.m. het nieuwe regime: AGOFM, SK557, 552, Everaerts aan Cimino, 5 juni 1916; AGOFM, SK558, 150-151, Gubbels aan Cimino, 15 okt. 1917; AGOFM, SK559, 286, Gubbels aan Cimino, 25 sept. 1920; AGOFM, SK559, 126, Gérenton aan Cimino (visitatieverslag), 31 maart 1920: "Actuellement, mgr. Modeste accepte le nouveau régime comme un fait accompli, mais il ne serait pas fâché je crois de venir à l'ancien système".

61. AGOFM, SK557, 187-188; SK557, 407-410; SK577, 684-686; SK558, 149-152; SK558, 512-513; SK558, 311-316; SK559, 122-140, verslagen van Gubbels als commissaris, 15 okt. 1914; 15 okt. 1915; 15 okt. 1916; 15 okt. 1917; 16 nov. 1918; 15 aug. 1919; visitatieverslag Gérenton, 1 april 1920.

62. Over de confrontatie rond de oprichting van een regulier klooster, zie hoofdstuk III, 2. Over de prioriteit van het religieuze gezag: Gubbels, *Praxis missionalis*, (art.15)

3.4. Een dubbel financieringscircuit

De dubbele autoriteit had ook financiële implicaties. Volgens de voorschriften van de *Statuta pro missionibus* (1924) dienden de apostolisch vicaris en de commissaris-provincialis over een apart financieel circuit te beschikken, waarover ze bij hun respectieve overheden verantwoording moesten afleggen. Ook dit gegeven gaf soms aanleiding tot spanningen.

De franciscaanse orde nam bij het inzamelen van geld voor de missies een centrale plaats in. Zij had immers de morele plicht om haar eigen missiegebieden materieel en financieel te ondersteunen. Om hierin te kunnen voorzien benoemde de Sint-Jozefsprovincie ten laatste in 1894 een eigen missieprocurator voor China. Volgens de statutaire voorschriften moest hij bij weldoeners en vrome verenigingen zoveel mogelijk aalmoezen bijeenbrengen voor de missie. Hij was niet alleen geïnteresseerd in geld of geschenken voor de missionarissen, maar ook in liturgische gewaden en misintenties. Hoewel hij aan de apostolisch vicaris en aan de minister-provinciaal rekenschap diende af te leggen van zijn activiteiten, beschikte hij in de praktijk over een vrij grote autonomie. Etienne Schoutens kreeg in 1894 zelfs dispensatie om "obligaties met intrest, die aan hem waren toevertrouwd, te bewaren en te beheren, zodat de missie er de vruchten of het kapitaal van zou kunnen verwerven" [63].

Door het institutionaliseren van het regime der dubbele autoriteit glipte de controle over de reguliere geldinzameling meer en meer uit handen van de apostolisch vicaris. De *Statuta pro missionibus* van 1924 stipuleerden immers dat de reguliere overste alleen over die aalmoezen die expliciet voor de missie waren bestemd, rekenschap moest geven aan de apostolisch vicaris. Over de andere gelden kon hij vrij beschikken. In feite was het dus de schenker zelf die over de juiste bestemming van de missiegelden besliste, door aan te duiden of het een aalmoes betrof voor de missie, voor een bepaald missionaris of voor het geleverde werk van de orde. Hieruit blijkt nogmaals de strategische positie van de procurator. In de praktijk kon hij dit subtiele onderscheid gemakkelijk ten voordele van de een of andere partij aanwenden [64].

Hoewel de reguliere overste de vruchten van de reguliere geldinzameling meer en meer naar zich toetrok, kon de orde, krachtens de geloften van armoede, in de missies niet beschikken over "eigendommen" in de eigenlijke zin van het woord. Daarom werd een juridisch onderscheid gemaakt tussen het "gebruik en beheer" van de goederen, dat aan de orde toekwam, en het

---

6-7. Voor de fluctuaties tussen het kerkelijke en religieuze gezag in Scheut: Wyndaele en Verhelst, "Definitieve Constituties"; Taveirne, "De reorganisatie van de Chinese vicariaten"; interview Coucke, Schilde, 4-9 mei 1986.

63. ASTOFM, Missiefonds klooster Gent, Regulae Procuratoris temporalis Apostolici Vicariatus de Hupe Occiduo-meridionali curae et sollicitudini nostrae Provinciae concrediti, Rome, 24 april 1894; AGOFM, SK549, 35-38; AGOFM, SK553, 208-210, Franzoni aan Schuler, 4 dec. 1904; AGOFM, SK559, 122-142, Gérenton aan Cimino, 1 april 1920; *Statuta pro missionibus*, I (art. 4h), II (art. 8g) 7-8.

64. *Statuta pro missionibus*, VI (art. 87-91); AGOFM, SK546, 196-197, Filippi aan de Portagruaro, 18 febr. 1886; AGOFM, SK547, 131-132, de Brest aan de Portagruaro, 13 mei 1888; AGOFM, SK580, 858, Vlaminck aan Bello, 30 okt. 1935.

"eigendomsrecht" van de goederen, dat aan de weldoeners bleef of aan de Heilige Stoel werd overgedragen. Volgens de statuten stonden alle kloosters en residenties in de missie onder het beheer van de reguliere overste. Aangezien hij instond voor het onderhoud van de missionarissen en de uitgaven moest dragen voor voedsel, kledij, reizen of geneesmiddelen, vielen ook huisraad, gebruiksartikelen en boeken voor individueel of gemeenschappelijk gebruik onder zijn beheer [65].

Ook het kerkelijke gezag beschikte over eigen financieringsbronnen. De subsidies van de Propaganda Fide, het Werk van de Heilige Kindsheid (Parijs), het Werk voor de Voortplanting van het Geloof (Lyon) en van het Werk van Sint-Petrus waren alleen voor de kerkelijke autoriteiten bestemd. Ze waren bedoeld voor het in stand houden van hun apostolaatswerken. In tegenstelling tot het religieuze gezag kon het kerkelijke gezag wel beschikken over eigendommen in de missie. De missie was als moreel persoon dus bekwaam om te bezitten. Het was haar zelfs toegelaten om gelden te kapitaliseren of in winstgevende fondsen te beleggen. Deze fondsen moesten echter bij voorkeur worden gebruikt voor de opleiding van de inlandse clerus en voor het apostolaat [66].

Het dubbele financiële beheer werd tot op het laagste niveau doorgedreven. Elke individuele missionaris diende zowel bij de kerkelijke als de religieuze overheid rekenschap af te leggen van zijn inkomsten en uitgaven. Een missionaris mocht zelf over persoonlijke aalmoezen beschikken, die hij bijvoorbeeld had verkregen door spaarzaam om te springen met zijn jaarlijkse giften. Deze gelden moesten echter worden neergelegd bij zijn reguliere overste of diens tijdelijke procurator en indien die voor bepaalde werken werden aangewend, dan moest dit gebeuren met de uitdrukkelijke toestemming van de bisschop [67].

3.5. Verticale gezagsrelaties

De missies waren voorts gekenmerkt door zeer hiërarchische gezagsverhoudingen. Gehoorzaamheid en onderdanigheid waren de ordewoorden van de gedragscode van de missionaris. "Er was geen gezag dat niet van God kwam", zo heette het, en als gouden regel werd voorgehouden: "niets tegen de oversten, niets zonder de oversten" [68]. Deze piramidale gezagsstructuur droeg een aantal gevaren in zich. In 1879 waarschuwde Gratianus de Carli, provicaris van Zuidwest-Hubei, voor de nadelen van de bisschoppelijke alleenheerschappij. Hij stelde een aantal hervormingen voor die de individuele missionaris meer inspraak moesten geven. De meeste van deze voorstellen bleven echter dode letter.

Dit betekende niet dat de missionarissen zich in de praktijk altijd zonder slag of stoot bij de beschikkingen van hun oversten neerlegden. Op dit punt

65. *Statuta pro missionibus*, VI (art. 84-85) 30.
66. Over de eigendommen van de missie: *Statuta pro missionibus*, VI (art. 86) 30-31; *Collectanae sacrae congregationis de Propaganda Fide*, IV (8), V (7), XIV: instructie van 18 okt. 1883. Over de tijdelijke procurator: *ibid.*, VI (92).
67. *Statuta pro missionibus*, VI (art. 93)(art. 96-97) 33-34.
68. *Statuta pro missionibus*, III, 11 ; VII, 143-154.

bestond er een grote discrepantie tussen de ideale toestand, zoals die in de normatieve bronnen wordt beschreven, en de missierealiteit zelf. De doorsnee-missionaris moet als een zelfbewust en vrijgevochten individu worden beschouwd. Door de omstandigheden was hij genoodzaakt om zijn eigen boontjes te doppen. Dat moest de autoritaire bisschop Gubbels trouwens aan den lijve ondervinden. Toen hij volgens de letter van de wet een absolute onderdanigheid eiste, stuitte hij op een hardnekkige oppositie en verloor op termijn elke sympathie bij het voetvolk [69].

Op verzoek van de missionarissen werden geleidelijk een aantal democratische evenwichten in het systeem ingebouwd. Zo was de dubbele autoriteit onder meer bedoeld om de individuele missionaris te beschermen tegen de mogelijke willekeur van een voor het leven benoemd prelaat. Vanuit dezelfde bekommernis schreven zowel de *Statuta pro missionibus* (1924) als de *Praxis missionalis* (1934) de oprichting voor van een raad van consultatoren en dit zowel voor het kerkelijke als voor het reguliere gezag. Deze "helpers of raadgevers" moesten de respectieve gezagsdragers bijstaan in hun beslissingen. De democratische correctie was nochtans beperkt. De consultatoren werden niet door de missionarissen zelf gekozen en hun advies was niet bindend. De raad van vicarii foranei of dekens, die krachtens de statuten van 1924 moest worden geïnstalleerd, functioneerde veeleer als een uitvoerend instrument van de bisschoppelijke macht, dan wel als een controlerende inperking ervan [70].

De missionarissen hadden wel het recht om bij de aanstelling van een nieuwe kerkelijke of religieuze gezagsdrager een adviserende stem uit te brengen. Concreet gebeurde dit door het overmaken van een terna of namenlijst van drie kandidaten aan de provinciaal voor de reguliere overste of aan de generaal voor de kerkelijke gezagsdrager. Bij de keuze van een nieuwe kerkelijke overste konden ook de inlandse priesters van dit recht gebruik maken. Het ging hier echter niet over stemrecht in de eigenlijke betekenis van het woord, maar over een beleidsinstrument dat de gezagsdragers in Europa in staat moest stellen om bij de aanstelling van een missieoverste voldoende voeling te houden met het "thuisfront" overzee [71].

Het bestuurssysteem in de missie bleef in wezen autoritair, ondanks het inbouwen van een aantal democratische evenwichten. De individuele missionaris beschikte wel over een grotere autonomie dan de individuele priester

---

69. Hervormingsplannen van de Carli: AGOFM, SK543, 286-290, Nota de Carli (1879): stelde voor om de nieuwe apostolisch vicaris niet langer te laten voordragen door de oude, maar te laten verkiezen door zowel Chinese als Europese missionarissen. Voorstander van de inrichting van een regulier gezag in de missie. Voor een soort collectief leiderschap van de bisschop met zijn consultatoren, waarbij toestemming nodig was voor uitgaven, verplaatsingen van missionarissen, bouwprojecten, wijdingen, aannemen of wegzenden van seminaristen. Over het profiel van de missionaris, zie hoofdstuk III. Over het gebrek aan uniformiteit in het apostolaat: AG553, visitatieverslagen. Over Gubbels : interview Gyselinck.
70. Over de raadsleden van het reguliere gezag: *Statuta pro missionibus*, IV (art. 20), IV (art. 31), 13, 17. Over de vicarii foraneii: *Kerkelijk wetboek*, canon 445-450; *Statuta pro missionibus*, I (art. 18); *Praxis missionalis*, IV (art. 28-39), 104-105. Over de bisschoppelijke raad: *Kerkelijk Wetboek*, canon 302, 1520; *Praxis missionalis*, II (art. 19) 7.
71. *Statuta pro missionibus*, IV (art. 22), III (art. 16).

in de toenmalige preconciliaire kerkstructuren. Tot ergernis van sommigen speelde dit gegeven een rol bij de roeping van een aantal missionarissen.

3.6. Ver van Rome

De missierealiteit had ook een emancipatorisch effect op de gezagsdragers in de missie. Max Warren beschouwt de institutionele onafhankelijkheid van de missie tegenover het kerkelijke en religieuze gezag in Europa dan ook terecht als een van de belangrijkste kenmerken van de missiebeweging. Hij stelt hiervoor de moeizame communicatie met Europa verantwoordelijk. In het geval van Zuidwest-Hubei was een brief van of naar Rome gemiddeld drie maanden onderweg, wat betekende dat de "stem van het hoogste gezag" minstens een half jaar op zich liet wachten. Van de telegrafie maakte men alleen gebruik om het onverwachte overlijden van een bisschop of missionaris te melden, niet om beleidsbeslissingen te nemen. Hierdoor waren een coördinatiepolitiek en een strikte financiële controle vanuit Rome niet haalbaar [72].

De moeilijke communicatie moet ook gedeeltelijk worden toegeschreven aan de mentale en culturele afstand tussen Europa en de Chinamissie, waardoor de werkelijke noden of problemen van de missie niet altijd in hun juiste dimensie werden begrepen. Een goed voorbeeld hiervan is de discussie over het verplicht dragen van het franciscaanse ordekleed in de missie. Verschillende missieoversten wezen op de moeilijke klimatologische omstandigheden in China en de vijandige reacties van de lokale bevolking. Bij de oversten in Europa bleef deze uitzonderingsmaatregel echter wrevel opwekken. Een deel van de moeilijkheden op het gebied van communicatie en coördinatie moet worden toegeschreven aan het profiel van de gezagsdragers. Ook zij beschikten over de nodige assertiviteit en onafhankelijkheid van geest die nodig waren om in de missielanden te functioneren [73].

Om aan deze problemen tegemoet te komen, creëerde zowel de apostolische stoel als de orde een nieuwe functie. In 1922 werd Celso Costantini als eerste apostolisch delegaat in China aangesteld en in 1929 volgde de orde van de franciscanen met de benoeming van Gerard Lunter als generaal delegaat voor het Verre Oosten. Costantini was de grote promotor van de inlandse clerus in China. Mede onder zijn impuls kwam de overdracht van bevoegdheden aan de inlandse priesters in een stroomversnelling. Ook de franciscaanse orde probeerde via de generaal delegaat eigen accenten te leggen in haar missiebeleid. Op advies van de generaal organiseerde Lunter in 1929 een congres voor alle franciscaanse reguliere oversten in China. Hij werkte voorschriften uit voor de uitbreiding van de orde in China en voor de vorming van Chinese lekenbroeders en catechisten. Alphonsus Schnusenberg, de opvolger van Lunter, leverde ernstige inspanningen voor de verbe-

72. Warren, *Social History and Christian Missions*, 132-153.
73. Het inculturatiefenomeen wordt grondig bestudeerd in hoofdstuk V. Over de kledij, zie hoofdstuk V. Voor het profiel van de missionaris en missieoverste, zie hoofdstuk III.

tering van de opleiding van de franciscaanse missionarissen. De oprichting van de taalschool in Beijing in 1939 mag volledig op zijn actief worden geschreven. Tijdens de Japanse bezetting bekwam hij als Duitser uitgebreide faciliteiten voor de orde [74].

Besluit

De franciscanen hebben een missietraditie in China die teruggaat tot de veertiende eeuw. De heropgerichte recollecten van de Sint-Jozefsprovincie waren in de geest van het restauratieve reveil echter sterk getekend door de monachale kloosteridealen van hun zeventiende-eeuwse voorgangers, waarbij een strenge ascese belangrijker werd geacht dan een actieve betrokkenheid in de wereld.

De aanvaarding van een eigen missiegebied in China kwam er dan ook slechts na lang aarzelen en met de nodige tegenkanting van het provinciale definitorium. Hierbij gaven vooral de druk van het generalaat en van Benjaminus Christiaens, de Belgische bisschop van Zuidwest-Hubei, de doorslag. Voor de provincie betekende de uiteindelijke aanvaarding niet alleen een aderlating op het financiële vlak en op gebied van personeel. Het vergde vooral een mentale ommezwaai, waarbij de strenge recollectie van het kloosterleven moest wijken voor een groter maatschappelijk engagement.

Sinds 1914 werd het institutionele kader in de missie beter uitgebouwd. Door het instellen van de dubbele autoriteit (1914) en het creëren van inspraakorganen voor missionarissen werd de absolute alleenheerschappij van de lokale bisschop geleidelijk ondergraven. Vanuit de vaststelling dat het voeren van een uniform en gecoördineerd missiebeleid problemen opleverde, benoemden zowel het kerkelijke als het religieuze gezag een delegaat in China, respectievelijk in 1922 en 1929. Hierdoor konden zij op een efficiënte manier een eigen beleid voeren, waardoor de afstand tussen Rome en de missies ook effectief kleiner werd.

---

74. AGOFM, SK567, 23-33, Relatio congressus superiorum regularum ordinis fratrum minorum Sinis, 26 juni-7 juli 1929; AGOFM, SK571, 5-21, Lunter aan Marrani, 11 febr. 1931: "sulla formazione dei fratelli laici a catechisti". Over de reguliere clerus, zie hoofdstuk IV (3).

Hoofdstuk III

Europeaan
onder de
Chinezen?

Profiel van de franciscaans-Belgische missionaris in historisch perspectief [1889-1940]

BIENHEUREUX F.R. CLET



Je suis venu en Chine
dans l'espérance du martyre,
je crains que mes péchés ne m'aient
rendu indigne d'une si grande grâce.

BLANCHARD Edit. PL. 860

Het martelaarsverlangen was een van de kerngedachten van de missionering oude stijl en speelde bij heel wat Belgische minderbroeders een cruciale rol in hun missieroeping.

Met het uittekenen van het profiel van de Belgische minderbroeder in China raakt dit hoofdstuk een moeilijk grijpbare materie. De historicus dient namelijk door te dringen tot de denkwereld en de psyche van de individuele missionaris, een terrein dat om voor de hand liggende redenen moeilijk te doorgronden is. Eerst en vooral stelt zich het probleem van de beschikbaarheid van bronnen. Documenten die inzage bieden in de intiemste denk- en gevoelswereld van het individu zijn schaars, maar voor dit onderzoek onontbeerlijk. Verder is er de interpretatieproblematiek. Individuele verschillen moeten worden onderkend, maar terzelfdertijd overstegen. De mentaliteitsgeschiedenis stelt zich immers tot doel om een *algemeen* ervaren levensgevoel te expliciteren, een vorm van zelfverstaan die individuele verschillen overstijgt.

Het missionarisprofiel wordt vanuit drie invalshoeken toegelicht. In een eerste punt gaat de aandacht naar het missionaire beleid met betrekking tot rekrutering en opleiding. Welke karakteriële en intellectuele eisen stelden de respectieve bisschoppen bij de rekrutering van hun missiepersoneel voorop en in welke mate kwam de provincie hieraan tegemoet? Welke accenten legden ze in de opleiding van de aspirant-missionarissen? In hoeverre stuurden ze die bij en onder invloed van welke factoren? Welk aandeel hadden de lekenbroeders in het personeelsbestand van het vicariaat?

Een tweede invalshoek is de individuele beleving van de missionaris. Hoe werden de kloostergeloften de facto onderhouden? Hoe greep de dualiteit tussen het beschouwende en het actieve leven, eigen aan de minderbroedersorde, in het concrete bestaan van ieder missionaris in? Bestond er een onderscheid tussen de realiteitsbeleving van de missionaris en de normatieve voorschriften van de statuten en constituties? In hoeverre week de doorleefde werkelijkheidservaring van de missionaris af van het ideaalbeeld dat in de met romantiek en propaganda doorspekte missieliteratuur werd voorgehouden?

Deze invalshoeken belichten het missionarisprofiel zoals dit bewust werd nagestreefd door het beleid of zoals het werd ervaren door de veldwerkers ter plaatse. In een derde punt gaat de aandacht naar de elementen van het missionarisprofiel die zich veeleer op een onbewust niveau afspeelden. De opvoeding die hij had genoten, het sociale milieu waaruit hij afkomstig was, kortom de gehele westerse katholieke cultuur waarvan de missionaris deel uitmaakte, komen in dit punt aan bod. Dit zogenaamd onbewuste profiel was sterk bepalend voor de manier waarop de Chinamissionaris aankeek tegen zijn nieuwe culturele omgeving en er zijn activiteiten structureerde.

1. *Het personeelsbestand in Zuidwest-Hubei (1889-1940)*

In dit deel komt het rekruteringsbeleid voor de missie aan bod. Achtereenvolgens worden de sociale achtergrond van de missionaris, de kwalitatieve eisen bij de rekrutering - met hierop aansluitend de missieopleiding - en het aandeel van de lekenbroeders in de Chinamissie belicht.

1.1. Rekrutering en sociale achtergrond van de Chinamissionaris

Op basis van de biografische gegevens van de 113 Belgische minderbroeders die tussen 1872 en 1940 naar China vertrokken, kon een voorlopig profiel worden uitgetekend. Door het gebrek aan bronnen was een grondige analyse van het geografische en sociale rekruteringspatroon van de orde niet haalbaar. De resultaten kunnen dan ook slechts gedeeltelijk worden geëxtrapoleerd naar de gehele orde.

De rekrutering voor de minderbroedersorde vertoonde een duidelijk geografisch patroon. Meer dan de helft van alle Belgische Chinamissionarissen was afkomstig uit de provincies Limburg (29%) en Oost-Vlaanderen (26%), waar de orde het best was vertegenwoordigd. De provincies Antwerpen (15%), Brabant (13%) en West-Vlaanderen (10%) volgden, a rato van de intensiteit van de franciscaanse kloosterstichtingen. Wallonië, waar de orde sinds de heroprichting na de Franse Revolutie een marginaal bestaan leidde, was in de Chinamissie ondervertegenwoordigd. Een enquête over de kloosterroepingen uit 1956 in opdracht van de oversten van België bevestigt deze bevindingen. Ook hieruit bleek dat de minderbroedersorde in de provincies Limburg, Oost-Vlaanderen en Antwerpen het meeste respons kreeg [1]. Van de Chinamissionarissen was 38% afkomstig uit plaatsen waar de minderbroeders een klooster hadden gevestigd [2]. Vooral Lokeren met zijn serafijns college, de gedoodverfde "kweekschool der missionarissen", scoorde zeer goed [3]. Ook de kloosters van Hasselt, Antwerpen en Turnhout speelden een gunstige rol in de rekrutering van missionarissen. Deze cijfers zijn vergelijkbaar met die van de Nederlandse minderbroedersprovincie, waar Baan een vergelijkbare correlatie onderkende tussen de rekrutering en de aanwezigheid van minderbroeders, hetzij in parochies, hetzij in kloosters [4].

De gebrekkige registratie van sociale en familiale gegevens binnen de orde liet geen gedetailleerde studie toe van de sociale herkomst van de missionarissen. Hoewel de gegevens slechts fragmentair zijn, bereiken ze voor het missiepersoneel in China toch het niveau van een representatieve steekproef. Van de minderbroedersmissionarissen van wie gegevens bekend zijn, werd 90% gerekruteerd uit de lagere klassen en de middengroepen. Vooral de groep van de ambachtelijke neringdoeners en de landbouwers leverde veel roepingen [5]. Verschillende Chinamissionarissen waren de zoon

---

1. Cf. bijlage 3, waar ook de chronologische evolutie kan worden afgelezen. De Volder en Duchateau, *Enquête over de kloosterroepingen in België*, 60-61.
2. Cf. bijlage 3.1.: geografische differentiatie. Voor de studie van de rekrutering van de Sint-Jozefsprovincie werken we met subtotaal 3 (98), waarbij de niet-Belgen (23) niet zijn inbegrepen.
3. *De stem van Sint-Antonius* (1923-24) 257-259 stelt dat meer dan de helft van alle zendelingen werd gevormd in het Sint-Antoniuscollege van Lokeren.
4. Baan, *De Nederlandse minderbroedersprovincie*, 194, 200. Vergelijking België-Nederland: OFM-gemeenten (B: 37,74% - NL: 31,9% [17,2 + 14,7]); OFM-parochies (B: cijfer niet gekend - NL: 30,2%).
5. Cf. bijlage 3.2. Baan, *De Nederlandse minderbroedersprovincie*, 220-235. Ambachtelijke neringdoeners (40,91% (B) tegen 33,1% (NL, categorie B2) en landbouwers (27,27% (B) tegen 17,3% (NL, categorie C)) vertegenwoordigen de grootste groepen.

van een schoenmaker, metselaar, schrijnwerker, smid. Velen waren afkomstig uit een eenvoudige landbouwersfamilie. Deze ambachtslui kunnen bezwaarlijk als producten van de industriële revolutie worden beschouwd. Met uitzondering van Gent was de industrialisatie in grote mate aan Vlaanderen voorbijgegaan. De katholieke missiebeweging heeft dan ook veel minder dan de protestantse zendingsbeweging gerekruteerd uit de nieuwe stand van de geschoolde industriearbeiders, die de dragers waren van de nieuwe tijdgeest. In het vrij besloten milieu waaruit de katholieke missiebeweging bij voorkeur rekruteerde, stond het vooruitgangsstreven - dat onwillekeurig werd geassocieerd met de ideologie van het "vijandige" liberalisme - niet hoog in aanzien. Dit betekende echter niet dat een engagement voor de missies, dat in dit diep katholieke milieu zeer hoog werd gewaardeerd, niet gepaard ging met een zeker emancipatiestreven. De mogelijkheden tot individuele ontplooiing en sociale mobiliteitsstijging hebben wel degelijk een rol gespeeld. Voor mensen uit de lagere klassen was het toetreden tot een religieuze orde vaak de enige manier om zich van een degelijke intellectuele vorming te verzekeren. Als reactie op de aanvaarding van hun zoon in het Sint-Antoniuscollege van Lokeren herinnerden de ouders van Florentius Robberecht eraan "welke zorg zij hadden gehad om hem tot wat meer dan een gewone werkman te doen komen" [6].

De hogere klassen, die per definitie beter waren vertegenwoordigd in de nieuwe industriële sectoren, waren bij de minderbroeders sterk ondervertegenwoordigd, evenals de vrije en intellectuele beroepen. Toch was er ook de aanwezigheid van een aantal welgestelde jongeren in de minderbroedersorde. Vooral ideologisch bestond er een affiniteit tussen de conservatieve, antiliberale aristocratie en deze traditionele orde met wortels in het ancien régime. Net zoals in de katholieke devotiewerken en caritatieve genootschappen, zoals het Sint-Vincentius a Paulogenootschap, vond de katholieke aristocratie in de missiebeweging een middel tot zelfheiliging [7].

1.2. In het teken van expansie. Kwantitatieve en kwalitatieve groei (1889-1904)

Tot ca. 1895 slaagde Benjamin Christiaens (1889-1900), de nieuwe Belgische bisschop van Zuidwest-Hubei, er voortreffelijk in om de problematische personeelssituatie waarmee het vicariaat onder zijn Italiaanse voorganger te kampen had gehad, in gunstige zin om te buigen. Tijdens de tweede helft van zijn mandaat liep het personeelsbestand in het vicariaat echter snel terug, in die mate zelfs dat de gunstige evolutie van voorheen volledig werd tenietgedaan. De spirituele en bestuurlijke malaise van het vicariaat speelde

6. ASTOFM, LS Robberecht I, 1, Ouders aan Robberecht, [juni 1890]; van Butselaar, "Godvrezende monteurs en gedreven studenten", 53-55; Warren, *Social History and Christian Mission*, 36-57.
7. Chinamissionarissen van adel: Anselmus (Leon) de Hemptinne en Leontius (Marc) Serdobbel. Sigfridus (Alphons) Huwaert was waarschijnlijk uit de burgerij afkomstig.

Figuur 4:
personeelsbeleid van de Belgische Sint-Jozefsprovincie in China (1872-1888) en in het vicariaat Zuidwest-Hubei (1889-1940)

	Filippi-T (1872-1888)	Filippi-B (1872-1888)	Christiaens (1889-1899)	Verhaeghen (1900-1904)	Everaerts (1905-1922)	Jans (1923-1929)	Gubbels (1930-1940)	T1	T2
TOTAAL	19	11	16	8	36	15	27	121	102
GEM/JR	1,19	0,69	1,60	2,00	2,12	2,50	1,42	1,57	1,32
PRIESTERS	17	11	10	6	35	15	27	110	
%	89,47	100,00	62,50	75,00	97,22	100,00	100,00		
BROEDERS	2	0	6	2	1	0	0	11	
%	10,53	0,00	37,50	25,00	2,78	0,00	0,00		
BELGEN	9	7	15	7	30	12	25	98	
%	47,37	63,64	93,75	87,50	83,33	80,00	92,59		
NT-BELGEN	10	4	1	1	6	3	2	23	
%	52,63	36,36	6,25	12,50	16,67	20,00	7,41		
S.JOZEFPROV.	11	11	15	8	36	12	25	107	
%	57,89	100	93,75	100	100	80,00	92,59		
ANDERE OFM	8	0	1	0	0	3	2	14	
%	42,11	0,00	6,25	0,00	0,00	20,00	7,41		
ZW-HUBEI		3	16	8	36	15	24		99
%		27,27	100	100	100	100	88,89		
ANDERE BEST.		8	0	0	0	0	3		3
%		72,73	0,00	0,00	0,00	0,00	11,11		

T1 = totaal van het nieuw-aangekomen missiepersoneel in Zuidwest-Hubei (Pr.+Br.+niet-Belgen)
T2 = totaal van het nieuw-aangekomen missiepersoneel in Zuidwest-Hubei afkomstig uit de Sint-Jozefsprovincie (Pr.+Br.) met uitzondering van de niet-Belgen
Filippi-T = totaal van het nieuw-aangekomen missiepersoneel in Zuidwest-Hubei onder bisschop Filippi
Filippi-B = totaal van het nieuw-aangekomen missiepersoneel in Zuidwest-Hubei onder bisschop Filippi afkomstig uit de Belgische minderbroedersprovincie
S.Jozefsprov. = totaal van het nieuw-aangekomen missiepersoneel in Zuidwest-Hubei afkomstig van de Sint-Jozefsprovincie
Andere OFM = totaal van het nieuw-aangekomen missiepersoneel in Zuidwest-Hubei afkomstig uit andere minderbroedersprovincies
ZW-Hubei = totaal van de nieuw-aangekomen minderbroeders uit de Sint-Jozefsprovincie met als bestemming Zuidwest-Hubei
Andere best. = totaal van de nieuw-aangekomen minderbroeders uit de Sint-Jozefsprovincie met een andere bestemming als Zuidwest-Hubei

hierin een rol [8]. De impasse moet vooral worden toegeschreven aan een conflict dat zich ontspon tussen de provincie en het generalaat met het sturen van missiepersoneel als inzet.

1.2.1. *Velen zijn geroepen, weinigen zijn uitverkoren*

In 1894, drie jaar nadat de Belgische provincie - onder zachte druk van de generaal - een missievicariaat in China had aangenomen, kwam het tot een confrontatie tussen het provincialaat en het generalaat. Op 24 juni 1894 diende Rogerius Verbiest zijn ontslag in als provinciaal, nadat de minister-generaal hem erop had gewezen dat hij zijn personeelsverantwoordelijkheid ten aanzien van de Chinamissie onvoldoende nakwam. De generaal weigerde dit ontslag te aanvaarden. Verbiest bleef aan, maar hield het been stijf en vroeg in februari 1895, in naam van een eensgezind definitorium, "om gedurende geruime tijd geen nieuwe missionarissen uit zijn provincie meer te vragen" [9]. Het resultaat was dat Zuidwest-Hubei tussen november 1894

8. Over de spirituele problemen, zie hoofdstuk III, 2.
9. AGOFM, SK549, 40, 46-7; SK550, 32-33, Verbiest aan de Parma, 24 juni en 29 dec. 1894, 14 febr. 1895.

en maart 1897 geen enkele nieuwe werkkracht uit België ontving. Aan dit officieuze personeelsmoratorium kwam pas een einde nadat een nieuwe provinciaal de fakkel overnam en de provincie op voorzichtige wijze in een meer missionaire richting stuurde.

Als voornaamste argument voor zijn veto verwees de Belgische provinciaal naar de precaire personeelssituatie in zijn eigen provincie. Door het uitblijven van nieuwe roepingen was, naar zijn zeggen, de toestand vooral dramatisch in de kloosters. Statistisch onderzoek bevestigt dat er zich tussen 1876 en 1899 een vertraging in de groei voordeed, maar de toekomstperspectieven van zijn provincie waren in 1895 beslist niet zo onheilspellend als Verbiest wou laten uitschijnen [10]. Het debat draaide voornamelijk rond de missiebereidheid van de Sint-Jozefsprovincie. De opmerkelijke aantrekkingskracht van de exotische Chinamissie op de jonge priesters was voor de 53-jarige Verbiest een steen des aanstoots, te meer omdat niet iedereen in het definitorium het eens was met zijn restrictieve missiebenoemingen. Verbitterd omdat "een geheime aantijger" zijn gebrek aan missieloyaliteit bij het generalaat had aangeklaagd, stelde hij het voor alsof er in zijn provincie alleen zieken en ouderen zouden overblijven indien allen die vroegen om naar de missie te gaan, ook effectief zouden worden gestuurd.

De draagwijdte van deze discussie kan pas juist worden ingeschat wanneer die tegen de achtergrond wordt geplaatst van de ingrijpende veranderingen die zich rond de eeuwwisseling in de Sint-Jozefsprovincie voordeden. Voor de Belgische minderbroeders was het een overgangstijd waarin de beslotenheid van de strenge recollectie geleidelijk de plaats moest inruimen voor een intensere maatschappelijke betrokkenheid. De bekende dualiteit tussen de ascese en de activiteit in de wereld, die de orde op verschillende cruciale momenten in haar geschiedenis parten speelde, was ook toen heel nadrukkelijk aan de orde. Na de proefschool van Lokeren was de Chinamissie de tweede activiteit die buiten de beslotenheid van de kloostermuren gestalte kreeg en met zachte druk van hogerhand werd opgelegd. Het was slechts met de nodige reserve en onder strikte voorwaarden dat het definitorium deze nieuwe verantwoordelijkheid - die eigenlijk een koerswijziging in zich droeg - opnam. Wanneer vanaf 1894 duidelijk werd dat de restrictieve beloften van het generalaat [11] dode letter waren, kwam het tussen provincie en generalaat tot een laatste krachtmeting. Het dreigende ontslag van Verbiest, het personeelsmoratorium en de dringende oproep van het definitorium om alle Belgische recollecten die in China werkzaam waren over te plaatsen naar het vicariaat van bisschop Christiaens, moeten worden gezien als elementen van dit ultieme verzet. Tevergeefs echter. In mei 1895 werd Rogerius Verbiest, de woordvoerder van deze behoudsgezinde strekking, als generaal definitor naar Rome geroepen en tot aan het volgende provinciale kapittel van augustus 1896 vervangen door een vicaris. Theodore Van der

---

10. Cf. figuur 2 en bijlage 2.
11. AGOFM, SK548, 118-122, Van der Linden aan de Parma (+antwoord), 29 april 1891.



De minderbroeders-missionarissen werden vooral gerekruteerd uit middelgrote en grote katholieke families uit de lagere klassen en middengroepen. De familie Adons uit Hasselt is een voorbeeld van een dergelijke "missionarissenfamilie". Ze was langs moederszijde verwant met de "gelukzalige Amandina", die in de jaren 1870 als martelares in China stierf. Vier van de tien kinderen traden in bij de minderbroeders en trokken allemaal naar China. Drie van de vier missionarissen stierven in China. Twee stierven een gewelddadige dood(*). Op de foto van links naar rechts: Marinus (1881-1931), Julianus* (1879-1922), Hubertus (1872-1951), Eliseus (1889-1980).*

Linden, die in 1890 nog de oprichting van een Belgische Chinamissie had aanbevolen, werd nu de spreekbuis van het verzet [12].

Pas in augustus 1896, met het bezoek van Benjamin Christiaens aan Rome en België en de benoeming van Venantius Jansen tot provinciaal overste, werd het personeelsmoratorium opgeheven [13]. Het verjongde definitorium ontwikkelde een meer gediversifieerd activiteitenpatroon. Met de afkondiging van de apostolische constitutie *Felicitate quadem* in 1897 werd het juridisch en institutionele kader geschapen waarbinnen deze nieuwe activiteiten gestalte konden krijgen. Deze encycliek drong aan de minderbroedersorde een uniforme levenswijze op, waardoor het onderscheid tussen de vier takken binnen de franciscaanse beweging wegviel en meteen ook de uniciteit van de recollectie verdween. Onder Leo XIII had de defensieve egelstelling van de Kerk plaats gemaakt voor een meer pragmatische houding die bijvoorbeeld ook in *Rerum novarum* tot uiting kwam. Vanuit het inzicht dat de Kerk een opdracht had te vervullen in de maatschappij, werd ruimte gecreëerd voor een grotere betrokkenheid op de wereld.

Ook de Belgische oud-recollecten lieten zich door deze vernieuwingen inspireren. Tussen 1899 en 1914, tijdens het provincialaat van Marcus De Vos (1902-1908) en Venantius Jansen (1908-1914), steeg het aandeel van de clerici in de missies van 9,4 naar 21,6% [14]. Nochtans bleef er tussen de provincie en haar missies een latente spanning bestaan, niet alleen over de verschillende inschatting van de personeelsbehoeften, maar ook rond de beeldvorming die in de propaganda over de missies moest worden overgebracht [15]. In deze periode ging de provincie ook een aantal nieuwe engagementen aan, zoals de Chilimissie in 1907. Ze wees echter een aanwezigheid in Kongo van de hand (1885). De grote doorbraak van de sociale pastoraal kwam er pas na de Eerste Wereldoorlog [16].

1.2.2. De kwaliteit van het missiepersoneel ter discussie

Het kwalitatieve niveau van het missiepersoneel liet in deze periode te wensen over. Dat had niet alleen te maken met het beleid van de provincie, die niet onmiddellijk de meest bekwame krachten uitstuurde [17]. Het was ook

---

12. AGOFM, SK547, 78, Van der Linden aan da Venezia, 10 mei 1890; AGOFM, SK550, 41-42, Van der Linden aan de Parma, 2 febr. 1896.
13. AGOFM, SK550, 41-42, Van der Linden aan de Parma, 2 febr. 1896. Deze brief was opgenomen in het inmiddels verdwenen minderbroedersarchief van Mechelen, 13 (nr. 17). De tekst is ingezien door de biograaf van Christiaens (bijlage II): ASTOFM, LS Christiaens I, "Biografische nota over Christiaens", 16 (2), "Bijlage II: chronologische gegevens", 12. Van Berlo, *L'ordre des frères-mineurs*, 318-322.
14. Voor de statistieken, zie bijlage 2; Baan, *De Nederlandse minderbroedersprovincie*, 148-153 (grafiek 7).
15. ASTOFM, LS Delbrouck 4, Robberecht aan prof., 23 dec. 1898: "Indien de huidige provinciaal niet herkozen wordt, heb ik dus veel kans om naar de missies te kunnen gaan"; ASTOFM, EM Adons I 55, 63, 64, 67, J. Adons aan M. Adons, 10 dec. 1908; J. Adons aan E. Adons, 4 nov. 1911, 14 maart 1912, 7 april 1913: "vroeger werkte men ons soms zo kleingeestig tegen [gaat over de missieroeping van Julianus Adons]" (1908).
16. Laureys, *De mindere broeders*, 119-160, 188-193.
17. AGOFM, SK547, 78, Van der Linden aan de Parma, 10 mei 1890.

een probleem van de missie zelf, denken we maar aan de zedelijkheidsproblemen waarmee het vicariaat rond de eeuwwisseling had te kampen. Christiaens was zich bewust van het gebrekkige niveau van zijn personeel, maar hij voerde geen systematisch beleid van kwalitatieve opwaardering. Als ex-procurator was hij een man van de praktijk en vooral begaan met de materiële organisatie van zijn vicariaat. Spirituele en intellectuele aspecten van het beleid drong hij naar de achtergrond. Na de verslechtering van de gezondheidstoestand van zijn administrator was hij genoodzaakt om aan een mogelijke opvolger te denken. Volledig in de lijn van zijn prioriteiten stelde hij de toenmalige missieprocurator van de Sint-Jozefsprovincie voor, met name Hilonius Delobelle [18].

Ondanks deze klaarblijkelijke onverschilligheid verbeterde het intellectuele niveau van het personeel. Van de elf nieuwe priesters die tussen 1888 en 1899 naar de Chinamissie werden gestuurd, waren er zes die vóór hun vertrek een onderwijsopdracht in de provincie hadden uitgeoefend, hetzij in de klerikaten van Rekem en Tielt, hetzij in de apostolische school van Lokeren. Eén aspirant-missionaris had zelfs een jaar studie aan de Leuvense universiteit achter de rug [19]. Deze bescheiden verhoging van het intellectuele peil was vooral het resultaat van de begeesterende missiegeest in de sfeer van romantiek en martelaarschap [20]. Ze moet ook in verband worden gebracht met de gevoelige verbetering van de opleiding in de provincie [21].

Dat het intellectuele niveau van zijn missiepersoneel hem maar matig interesseerde, blijkt ook uit de manier waarop bisschop Christiaens de zaak van de lekenbroeders promootte. Meer dan een derde van de nieuwe missionarissen die tijdens zijn ambtsperiode de missie vervoegden, waren lekenbroeders. Hoewel dit fenomeen ook in verband moet worden gebracht met de terughoudende personeelspolitiek van de provincie, mag de persoonlijke inbreng van Christiaens niet over het hoofd worden gezien. Hij was ervan overtuigd dat de lekenbroeders zowel in de weeshuizen als in de bouwpolitiek, de twee paradepaardjes van zijn beleid, op een functionele manier konden worden ingeschakeld en dit ondanks hun beperkte scholing [22].

---

18. AGOFM, SK549, 23, Christiaens aan de Parma, 7 aug. 1893; AGOFM, SK549, 30, Christiaens aan Eerwaarde Pater, 2 april 1894; AGOFM, SK549, 46-47, Verbiest aan de Parma, 29 dec. 1894.
19. Zacharias de Keyser was lector filosofie. De Nederlander Angelus Timmers was professor in de filosofie en magister van de clerici geweest. Theotimus Verhaeghen had te Lokeren Latijnse syntaxis onderwezen. Victorinus Delbrouck was professor geweest in Lokeren. Florentius Robberecht studeerde in 1898 aan de hogeschool te Leuven en was nadien professor grammatica te Lokeren.
20. Zie ook hoofdstuk III, 3.
21. Laureys, *De mindere broeders*, 69, 124-129.
22. AGOFM, SK547, 144, Sammels aan de Portagruaro, 21 sept. 1887: de provincaal Cartuyvels (1878-1883) was tegen het vertrek van broeders naar de missie; AGOFM, SK547, 144, Filippi aan de Portagruaro, [1888]: ging op advies van zijn administrator Christiaens akkoord met de komst van een lekenbroeder.

1.2.3. Een gunstig intermezzo

Tijdens de vier jaar dat Theotimus Verhaeghen (1900-1904) in Zuidwest-Hubei het bisschopsambt uitoefende, voerde hij een duidelijk geprofileerd personeelsbeleid. Zijn initiatief om twee missionarissen met een dubieuze reputatie zo snel mogelijk uit de missie te verwijderen, was typisch voor de spirituele en kwalitatieve verheffing die hij nastreefde [23]. Verder zette hij herhaaldelijk en aan diverse instanties, waaronder in 1902 zelfs de Propaganda Fide[24], de kwalitatieve noden van zijn vicariaat uiteen. De kwaliteitsverbetering van het missiepersoneel was dus het resultaat van een bewuste politiek, die op dat moment ook in andere franciscaanse missievicariaten werd gevoerd [25]. Op die manier kon de bisschop verschillende hoog gekwalificeerde minderbroeders naar de Chinamissie loodsen, waaronder Matthias Vlaminck, die nog aan het Sint-Antoniuscollege van Rome had gestudeerd, of Natalis Gubbels, de toenmalige professor retorica van het klerikaat van Rekem [26]. Gesteund door de begeestering voor de missies in het Sint-Antoniuscollege van Lokeren en de grotere missieloyaliteit van de provincie slaagde bisschop Verhaeghen erin om de kwalitatieve personeelssituatie in Zuidwest-Hubei gevoelig te verbeteren [27]. Door de komst van acht nieuwe personeelsleden in vier jaar - een gemiddelde dat tot dan toe nooit was gehaald - kon hij de negatieve trend die zich tussen 1895 en 1900 had gemanifesteerd, weer in gunstige zin ombuigen [28]. Een kwart van het nieuwe missiepersoneel was toen nog lekenbroeder.

1.3. Groei en stagnatie (1905-1922)

De decennia na de Bokseropstand worden zowel in de protestantse als in de katholieke missiehistoriografie getypeerd als een periode van hoogbloei. Tijdens de bestuursjaren van Modestus Everaerts (1904-1922) tekende zich ook in Zuidwest-Hubei een opmerkelijke toename af van het personeelsbestand. Tussen 1904 en 1921 steeg het aantal Europese missionarissen van vijftien naar veertig. Met uitzondering van het rampjaar 1908-1909[29] en de jaren van "de Grote Oorlog" (1914-18) was de trend onafgebroken

---

23. AGOFM, SK552, 186, Lauer aan Th. Verhaeghen, 19 aug. 1900; AGOFM, SK552, 189-190, Th. Verhaegen aan Lauer, 25 juli 1900: formuleerde het voornemen om "met kracht en zachtheid te herstellen wat gevallen was". Cf. hoofdstuk III, 2.1.
24. AGOFM, SK553, 85-6, Th. Verhaeghen aan Schuler, 22 juni 1904.
25. AGOFM, SK554, 112-115, Kaufmann aan Henfling, 22 sept. 1907.
26. AGOFM, SK553, 178-182, Rapport over de moord op Verhaeghen, 1904; AGOFM, SK553, 85-86, Th. Verhaeghen aan Schuler, 22 juni 1904.
27. Drie van de zes nieuwe priester-missionarissen die tussen 1901 en 1903 in de missie van Zuidwest-Hubei aankwamen, hadden in het Sint-Antoniuscollege van Lokeren gestudeerd, met name Damianus De Walleff, Thaddeus Jacobs en Natalis Gubbels.
28. Zie figuren 2 en 4.
29. AGOFM, SK555, 141, Everaerts aan Schuler, 7 sept. 1909: het westelijke deel van de missie raakte overstroomd doordat de Gan en de Yangtze uit hun oevers waren getreden. De pest- en tyfusepidemieën die erop volgden, joegen velen de dood in, onder wie Quirinus Henfling.

positief, tot de politieke instabiliteit van het regime van de krijgsheren vanaf 1921 ook Zuidwest-Hubei in zijn greep kreeg.

Het intellectuele peil van het missiepersoneel bleef nochtans zeer middelmatig. Bisschop Everaerts stelde, in schril contrast met zijn voorganger, in zijn correspondentie nergens de kwaliteitsnorm ter sprake. Van de 36 nieuwe missionarissen, onder wie één lekenbroeder[30], die onder Everaerts het vicariaat vervoegden, waren er slechts vier wiens niveau boven de middelmaat uitsteeg. Hoewel hij er zich in 1908 van bewust was dat "er in zijn missie zeer weinigen waren die zich met goed gevolg van het ambt van reguliere overste konden kwijten", ondernam hij niets om hier op een structurele manier aan te verhelpen. Deze terughoudendheid moet eerst en vooral worden toegeschreven aan zijn persoonlijkheid. Zachtaardig als hij was, was hij er de persoon niet naar om oversten onder druk te zetten of ultimata te stellen. Als kampioen van de missionering oude stijl hechtte hij trouwens weinig belang aan het intellectuele niveau van zijn personeel, noch aan een gespecialiseerde missieopleiding. Zijn visie was dat de aspirant-missionaris wel kennis en ervaring zou opdoen in de missiepraktijk zelf, desnoods met vallen en opstaan [31].

1.3.1. De toekomst in vraag gesteld

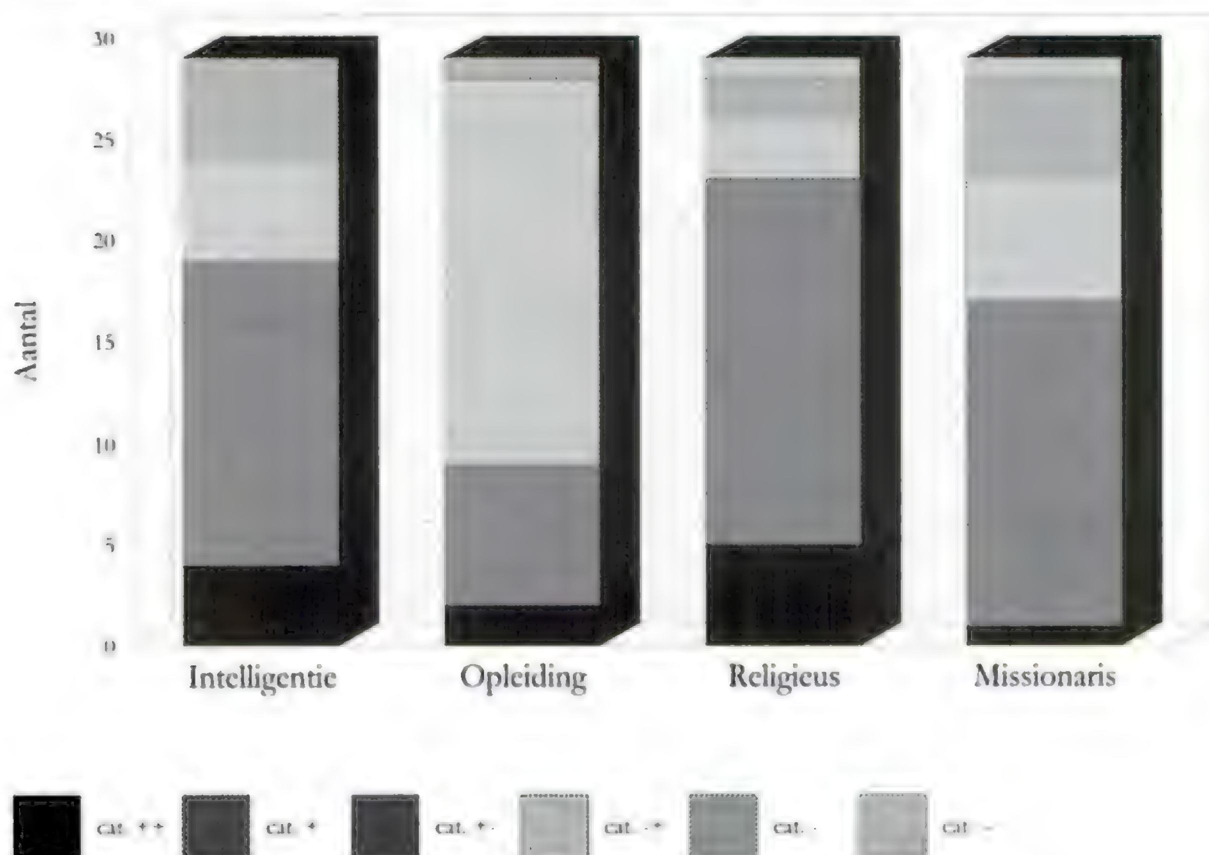
De aanstelling van Natalis Gubbels tot reguliere overste van Zuidwest-Hubei (1914-1921) was een mijlpaal in de geschiedenis van het vicariaat, niet alleen omdat het nieuwe regime van de dubbele autoriteit hiermee werd ingevoerd, maar vooral omdat de oude apostolaatsmethoden voor het eerst ernstig in vraag werden gesteld. Dat kwam onder meer tot uiting in de jaarrapporten van de commissaris aan de generaal [32]. Het lijvige rapport dat Joseph Gérenton in 1920 in het kader van zijn generale visitatieopdracht opstelde, is hiervoor een interessante bron. De auteur beschrijft op een minutieuze manier de individuele kwaliteiten en gebreken van elke missionaris, zodat men zich een goed beeld kan vormen van de personeelssituatie in het vicariaat [33]. Vooral het opleidingsniveau en de prestaties in het apostolaat scoorden zwak, terwijl het algemene intelligentiepeil vrij gunstig werd geëvalueerd. Er schortte dus niet zozeer iets aan de intellectuele capaciteiten van de missionarissen, dan wel aan de manier waarop aspirant-missionarissen op hun nieuwe taken werden voorbereid.

In zijn verslag over de geestelijke toestand van het vicariaat schreef Gubbels in september 1920 in dezelfde zin naar het generalaat, maar dan op de voor hem karakteristieke felle toon. Hij bekloeg zich over de gebrekkige resultaten van het apostolaatswerk en hij stelde het feit aan de kaak dat veel missionarissen hun tijd verloren "in het nietsdoen of in nutteloze bezigheden

---

30. Valentinus Van der Straeten was de laatste lekenbroeder die in 1913 in Zuidwest-Hubei aankwam.
31. AGOFM, SK553, 577, Everaerts aan Schuler, 6 sept. 1906.
32. AGOFM, SK557, 405-410; SK557, 684-686; SK558, 149-152; SK558, 311-316; SK558, 512-513, Gubbels aan Cimino, 7 aug. 1915, 15 okt. 1916, 15 okt. 1917, 16 nov. 1918, 15 aug. 1919.
33. AGOFM, SK559, 130-140, Gérenton aan Cimino, 31 maart 1920.

Figuur 5:
evaluatie van het missiepersoneel door generaal visitator Gérenton (1920)



die niets met hun apostolaat of roeping hadden te maken". Gubbels weet dit vooral aan een gebrekkige vorming en begeleiding. De meeste missionarissen spraken de Chinese taal zeer onvolmaakt, zodat ze door de "heidenen" bijna niet en door de christenen nauwelijks werden begrepen. Het geschreven Chinees stelde hen voor nog onoverkomelijker problemen. "Brieven in het Chinees verstonden ze nauwelijks waardoor ze door hun secretaris dikwijls werden bedrogen of uitgelachen", zo stelde de commissaris het scherp. Deze elementaire taalkennis voldeed misschien nog aan de behoeften van de missionering oude stijl, waarin eenvoudige taken zoals het toedienen van de sacramenten centraal stonden. Ze kwam echter niet langer tegemoet aan de eisen van de professionele missieaanpak die Gubbels zelf voor ogen had [34].

Onder invloed van de nieuwste ontwikkelingen in de missiologie kwam er in de katholieke missiebeweging geleidelijk een mentaliteitsverandering tot stand. De professionalisering van de missieopleiding was een belangrijke schakel in dit vernieuwde missieconcept. Natalis Gubbels, die de missiologische ontwikkelingen op de voet volgde, was sterk door deze geest van vernieuwing aangestoken. De vernietigende toon in bovenvermeld rapport moet in dat kader worden geïnterpreteerd. De ultrapessimistische voorstelling van de feiten was voor Gubbels een strategie om de generaal te choqueren en hem van de hoogdringendheid van zijn hervormingsideeën te overtuigen [35]. De gebrekkige kennis van de Chinese taal werd in andere bronnen

34. AGOFM, SK559, 285, Gubbels aan Cimino, 25 sept. 1920.
35. AGOFM, SK559, 284-287, Gubbels aan Cimino, 25 sept. 1920.



De missieopleiding maakte in de jaren 1920 een opvallende professionalisering door. Vooral het taalonderwijs kreeg meer aandacht. Op de foto pater Gabriël Boutsen met een inlandse leraar bij de studie van de Chinese taal, wellicht in 1930 of 1931.

wel bevestigd, maar was nog nooit gesteld in dergelijke extreme termen [36]. Zelfs generaal visitator Gérenton liet zich ontvallen dat hij de analyse van de reguliere overste wel juist, maar toch nogal streng vond.

1.4. Professionalisering van de missieopleiding (1919-1940)

Tot 1910 was de missieopleiding in de franciscaanse orde beperkt. Vooraleer een pater als gevolmachtigde van de Heilige Stoel naar de missie kon vertrekken, moest hij bij de Propaganda Fide een examen afleggen over dogmatiek en moraal. Dit examen was wellicht niet meer dan een formaliteit, maar het werd in de minderbroedersorde voldoende ernstig genomen. Wanneer een minderbroeder was aangeduid om naar de missie te vertrekken, kreeg hij voldoende tijd om zich op dit examen voor te bereiden. De modaliteiten ervan waren nauwkeurig vastgelegd in het decreet van 18 december 1892 [37].

Hoewel de orde verantwoordelijk was voor de opleiding, bood zij haar aspirant-missionarissen geen specifieke vorming aan. In de meeste andere congregaties gebeurde dit evenmin. De opleiding beperkte zich tot de gewone priesterstudies. Ook in China zelf stond de vorming van de nieuw aangekomen missionarissen op een laag pitje. Men ging ervan uit dat zij de taal en de Chinese gebruiken wel zouden leren in de missiepraktijk zelf, desnoods met vallen en opstaan. Daarom werkte een jonge missionaris eerst als onderpastoor bij een oudere priester, van wie hij de knepen van het vak moest leren. In 1906 benoemde bisschop Everaerts, wegens personeelsgebrek, zelfs drie nieuwe missionarissen alleen op een missiepost, zonder introductie in de Chinese taal of gebruiken [38].

In de eerste decennia van de twintigste eeuw waren belangrijke veranderingen op til op missiologisch gebied. Zowel binnen de orde als in de missies kristalliseerden ze zich rond de opleiding. Met het oog op het professionaliseren van de vorming werden onder impuls van de commissaris-provincialis in Zuidwest-Hubei verschillende denkpistes afgetast [39]. Sinds 1915 poogde Natalis Gubbels de kennis van theologie en moraal op peil te houden via het verplichte jaarlijkse oplossen van gewetenscasussen [40]. Dankzij een verordening die in 1919 werd goedgekeurd door de moederprovincie in België, slaagde hij erin om de taalstudie te verbeteren. Alle nieuwaangekomen missionarissen

36. AGOFM, SK553, 516-517, De Walleff aan Schuler, 13 febr. 1906.
37. AGOFM, SK547,69, Ibanetti aan de Portagruaro (nr. 4236), 4 sept. 1889; AGOFM, SK547, 76-77, Provinciaal definitorium aan de Parma, 10 aug. 1890; AGOFM, SK546, 72-74, de Parma aan Propaganda Fide, 22 aug. 1890. De tekst van het decreet van 18 december 1892 is weergegeven in *AO*, 1893, 20.
38. AGOFM, SK553, 577, Everaerts aan Schuler, 6 sept. 1906. Verschillende missionarissen bekloegen zich over het gebrek aan een specifieke missieopleiding: ASTOFM, EM Adons I 23, H. Adons aan E. Adons, 22 juni 1909; ASTOFM, EM Adons I 61, 64, J. Adons aan E. Adons, 9 juni 1911, 14 maart 1912. Meer informatie over de missieopleiding in andere orden en congregaties: Spindler, ed., *Sciences de la mission et formation missionnaire*.
39. AGOFM, SK558, 512-513, Gubbels aan Cimino, 15 aug. 1919.
40. AGOFM, SK557, 405-410, Gubbels aan Monza a Vicetia, 15 okt. 1915.

moesten zich onder toezicht van een oudere pater gedurende zes maanden toeleggen op de studie van de Chinese taal en gewoonten. Hij moest hen minstens tweemaal per dag volgens een vast programma onderrichten en ondervragen [41]. Op het lokale congres van de franciscaanse bisschoppen en reguliere oversten, dat in 1920 onder voorzitterschap van de apostolisch visitator de Guébriant in Hankou werd gehouden, werd dit initiatief van Zuidwest-Hubei publiek geloofd en als voorbeeld aangeprezen.

Gubbels wilde echter voor een periode van zes jaar een jaarlijks examen invoeren over de conversatietaal en de klassieke Chinese letterkunde, niveau eerste en tweede graad. Hij was van oordeel dat deze bijkomende inspanning noodzakelijk was omdat de eisen van het apostolaat alsmaar hoger werden en het onderwijs in China met de dag aan belang won. Ook over de mogelijke oprichting van een taalschool had de commissaris uitgesproken ideeën. Er bestonden plannen om in Yichang een regionaal seminarie voor de inlandse clerus te starten. Gubbels wilde hieraan een taalschool koppelen. Nieuwaangekomen missionarissen zouden zich gedurende één jaar op een professionele manier op de taalstudie toeleggen. Mogelijk zouden zij daar, samen met de inlandse priesters, hun laatste jaar theologie afmaken. Het feit dat zij tijdens hun vorming reeds volop in de Chinese cultuur werden ondergedompeld, zou hen een grote voorsprong geven bij de integratie in hun nieuwe omgeving.

Toen Natalis Gubbels in 1921 naar Rome werd geroepen om de taak van generaal missiesecretaris op zich te nemen, slaagde hij erin om een deel van zijn vooruitstrevende opvattingen op het niveau van de orde door te drukken. De *Statuta pro Missionibus* (1924), die door hem waren opgesteld, legden een voorbereiding van minstens één jaar op aan de aspirant-missionarissen. Zij konden deze opleiding ofwel in hun eigen provincie, ofwel in het franciscaanse Sint-Antoniuscollege te Rome volgen, waar een vijfde jaar missiologie was ingericht [42]. Aanvankelijk stuurden de franciscaanse provinciaals alleen hun beste rekruten naar dit generaal missiecollege. Verscheidene bisschoppen waren sceptisch en betreurden het verlies aan arbeidstijd voor hun missies. In de jaren 1930 verwierf dit supplementaire missiejaar in Rome echter definitief burgerrecht. Alle missionarissen van de orde kwamen er terecht. De generaal verleende alleen dispensatie om zeer uitzonderlijke redenen [43].

Ook in de missie zelf verbeterde de opleiding aanzienlijk. De studie van het Chinees beperkte zich in het Collegio de San Antonio tot de geschreven taal [44]. De nieuwe statuten van 1924 verplichtten de missiona-

---

41. Deze maatregel werd voor het eerst toegepast op de drie missionarissen die in 1919 in de missie aankwamen (Johannes Berchmans Moris, Sigfridus Huwaert, Elisius Adons) en de twee die begin 1920 in de missie waren aangekomen (Gaudentius Wouters en Pancratius Vercauteren).
42. *Statuta pro missionibus*, 19 (art. 35-36).
43. Over de missieopleiding en het vijfde jaar missiologie te Rome: AGOFM, SK569, 11-18, Lunter aan Marrani, 7 febr. 1930; AGOFM, SK573, 105-108, Gubbels aan procurator, 17 jan. 1932; AGOFM, SK573, 120-122, Moris aan Marrani, 20 maart 1932; AGOFM, SK581, 131, Schnusenberg aan Lunter, 8 febr. 1935. Over het programma: interview Gyselinck; interview Theunissen; AGOFM, SK573, 120-122, Moris aan Marrani, 20 maart 1932; AGOFM, SK575, 127-134, Gubbels aan Bello, 25 sept. 1933.
44. Interview Theunissen, 5; interview Peeters, 4-5; interview Gyselinck, 9.

rissen om zich bij hun aankomst in de missie gedurende minstens zes maanden uitsluitend op de studie van het gesproken Chinees en van de zeden en gewoonten toe te leggen. Pas nadat ze hierover met goed gevolg een examen hadden afgelegd, konden ze toestemming krijgen om het apostolaat uit te oefenen. Voordien was het verkrijgen van jurisdictie een formaliteit. Gubbels wou er zelfs op toezien dat jonge missionarissen zich ook nadien nog verder intensief met de studie van de taal inlieten. Om die reden wou hij hen gedurende drie jaar een jaarlijks taalexamen laten afleggen, dat uit een mondeling en een schriftelijk gedeelte bestond en waarvan de materie door de reguliere overste werd vastgelegd [45].

Deze maatregelen werden in het vicariaat Zuidwest-Hubei gunstig onthaald. In 1926 wees broeder Van der Straeten er nog op dat "het vicariaat weinig missionarissen telde die de Chinese taal zo goed kenden dat zij de christenen konden onderwijzen". Hij voorspelde echter beterschap door de "nieuwe methode die door pater Natalis was ingevoerd" [46]. De plannen van Gubbels voor de oprichting van een regionale taalschool in Yichang werden niet in de praktijk gebracht. Zij bleven wel in de orde doorleven, zij het in gewijzigde vorm. Generaal delegaat Lunter stelde tijdens de conferentie van reguliere oversten (1929) voor om het laatste jaar theologie voor aspirant-missionarissen naar China te verplaatsen. Westerse en Chinese clerici zouden er samen hun theologische studies beëindigen. Op die manier zou over de cultuurgrenzen heen een grotere eenheid binnen de orde tot stand komen [47]. Dit vooruitstrevende voorstel kaderde binnen een plan van de franciscanen om hun orde in China uit te breiden. Omdat de kerkelijke gezagsdragers - ook Natalis Gubbels als apostolisch vicaris ! - hierin een potentiële bedreiging zagen voor hun eigen werken, hebben zij er zich ten stelligste tegen verzet. Ook het gespreks- en discussieforum van de reguliere oversten in China stierf een stille dood.

De centrale taalschool van Beijing opende pas in september 1939 haar deuren, onder de deskundige leiding van de Belgische minderbroeder Beatus Theunissen. Generaal delegaat Schnusenberg, die de verwetenschappelijking van het missiebedrijf hoog in het vaandel voerde, speelde in de realisatie van dit project een cruciale rol. Alle leden van de franciscaanse familie konden in de taalschool terecht. Zij legden zich gedurende twee jaar intensief toe op de Chinese cultuur, de missiegeschiedenis en vooral op het gesproken Chinees. Directeur Theunissen, die in Duitsland een doctoraat in de sinologie had behaald, introduceerde voor het taalonderwijs de zogenaamde "directe methode". Door het luisteren en spreken met inlandse leermeesters konden de studenten zich het best de taal eigen maken. De individuele vorderingen van iedere student werden nauwkeurig gevolgd in korte, dagelijkse privé-sessies. Als bijvakken werden ook de geschiedenis van China,

---

45. *Statuta pro missionibus*, 21-22 (art. 47, 48).
46. ASTOFM, LS Van der Straeten III, Van der Straeten aan Salesius, 17 jan. 1926; AGOFM, SK571, 130, Moris aan Marrani, 22 okt. 1931.
47. AGOFM, SK567, 23-33 (punt IV, 1), "Relatio congressus superiorum regularium ordinis fratrum minorumin Sinis", 3 juli 1929.

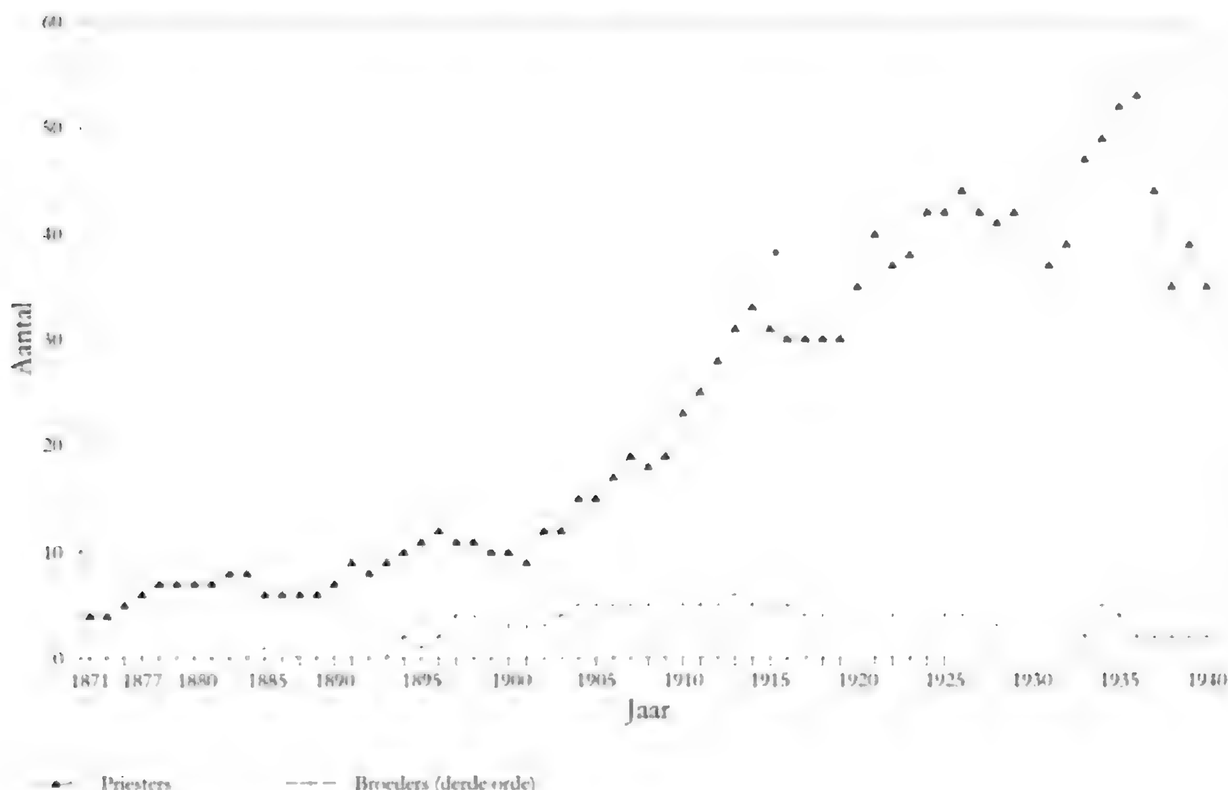
missiegeschiedenis, missierecht en missiemethode gedoceerd. In het tweede jaar volgde een introductie in de Klassieke taal. Ook leden van andere orden en congregaties, die niet over gespecialiseerde vormingsinstituten beschikten, waren welkom in de taalschool van de minderbroeders, die snel een grote faam wist op te bouwen.

In december 1939 werd beslist om aan het franciscaanse studiehuis (het "Domus Franciscana") ook een Oosters Instituut toe te voegen, waar missionarissen zich in de oosterse wetenschappen zouden kunnen vervolmaken. Deze trend naar verwetenschappelijking werd door de meeste mannelijke orden en congregaties gevolgd. Bij het uitbreken van de Tweede Wereldoorlog beschikte het gros van de congregaties in China over een eigen studiehuis of taalschool, meestal in de hoofdstad, soms in een andere grote havenstad aan de oostkust [48].

1.5. De lekenbroeder in de Chinamissie: een controversiële partner

Een tweede element dat wees op een kwalitatieve verbetering van het missiepersoneel was het debat rond de positie van de lekenbroeder in de missie. Het experiment was geen onverdeeld succes. In een eerste fase, toen

Figuur 6:
evolutie van het mannelijk missiepersoneel in Zuidwest-Hubei. Vergelijking van het aantal Europese priesters met het aantal Europese lekenbroeders



48. AGOFM, SK559, 284-287, Gubbels aan Cimino, 25 sept. 1920; AGOFM, SK588, 57, Schnusenberg aan Bello, 30 dec. 1939; AGOFM, SK588, 241-242, Bödefeld aan Bello, 4 okt. 1940; interview Theunissen, 3; Taveirne, "De reorganisatie van de Chinese vicariaten", 195-196.

de missie nog volop in expansie was, werden de broeders vooral voor materiële taken ingezet, zoals het optrekken van missiegebouwen of de zorg voor het jongensweeshuis [49]. Toen deze activiteiten door een modernisering van de apostolaatsmethoden aan betekenis inboetten, verschrompelde het takenpakket van de lekenbroeder. Juist die personen die de missionering oude stijl op de helling zetten, stelden ook het nut van de lekenbroeder in vraag [50].

Opmerkelijk is wel dat de controverse rond de broeders vrij vroeg aan de oppervlakte kwam in Zuidwest-Hubei, nog tijdens het beleid van Benjaminus Christiaens zelf, de grote promotor van de lekenbroeder in de missie. De belangrijkste oorzaak hiervan was de dualiteit in het rollenpatroon van de lekenbroeder, een gegeven dat ook in andere orden en congregaties bestond. Baan, die in de Nederlandse provincie een vergelijkbaar "broederprobleem" vaststelde, zij het pas na de Tweede Wereldoorlog op manifeste wijze, wijst de klerikalisering van de orde als grote schuldige aan. De leken waren volgens hem gedegradeerd tot tweederangsleden. Het actief en passief stemrecht was hen ontnomen, waardoor ze onbevoegd werden voor het uitoefenen van ambten. In de kloosters functioneerden zij als een soort dienstpersoneel, vergelijkbaar met de conversen in de monastieke orden [51].

Tegenover zijn tweederangspositie in de orde stond het naakte feit dat voor een lekenbroeder een benoeming voor een missieland in het Verre Oosten, waarrond een zweem van heroïsme en martelaarszin hing, de facto een promotie was. Doordat hij geen theologische vorming had genoten, kon een lekenbroeder niet rechtstreeks in het apostolaat worden ingeschakeld. In de missie kreeg hij naast zijn materiële activiteiten vaak een aantal administratieve en semi-intellectuele taken toegewezen waaraan een zekere graad van verantwoordelijkheid was verbonden. In vergelijking met zijn dienend statuut in de provincie gold dit reeds als een vooruitgang [52]. Bovendien was een promotie tot het priesterschap in de missies niet denkbeeldig. Er was het precedent van de reguliere tertiaris Bonifacius Timmer, die in 1884 de toestemming kreeg om zijn noviciaat voor de eerste orde te

49. *Statuta pro missionibus*, (art. 44).
50. AGOFM, SK558, 311-316, Gubbels aan Cimino, 16 nov. 1918; AGOFM, SK559, 122-142, Gérenton aan Cimino, 31 maart 1920.
51. Baan, *De Nederlandse minderbroedersprovincie*, 330-332. Wat betreft de congregatie van Scheut: na het mislukte experiment met de lekenhelper Paul Splingaerd, die na de dood van Verbist in 1868 de congregatie verliet (Spa, "Mandarijn Paul Splingaerd", 46) weigerde Verbist om nog lekenbroeders voor China te aanvaarden. Naar Kongo werden er van bij de aanvang wel lekenbroeders gestuurd. Verhelst, "De Belgische missie in China", 51, 60; Wyndaele en Verhelst, "Definitieve Constituties", 86. Over de sterke scheiding tussen clerici en lekenbroeders in de orde: AGOFM, SK577, 204-212, Schnusenberg aan Bello: reglement van het college van Kiao-kow [*Qiaokou*], 1 juni 1934; Laureys, *De mindere broeders*, 62, 70-72, 120, 175, 211.
52. AGOFM, SK548, 102-103, de Parma aan Van der Linden, 11 april 1891: Christiaens vroeg een broeder voor de functie van econoom; AGOFM, SK550, 43, Christiaens aan de Parma, 1 dec. 1895: vroeg broeder Selen om aan het hoofd van het weeshuis te staan; AGOFM, SK559,174-176, Sammels aan Cimino, 18 april 1920: gaf Frans in de Franse taalschool, werkte daarna in het catechumenaat en sedert vijf jaar in de procuur.



De lekenbroeders konden wegens hun gebrek aan theologische vorming niet rechtstreeks in het apostolaat worden ingeschakeld. Ze waren in de missie vooral bij materiële taken betrokken, zoals bij de bouw van nieuwe missiegebouwen. Sommige lekenbroeders kregen ook een aantal administratieve of semi-intellectuele taken toegewezen, waaraan een zekere graad van verantwoordelijkheid was verbonden. Op de foto vooraan in het midden lekenbroeder Solanus Decock als verantwoordelijke van het jongensweeshuis en catechumenaat Sint-Antonius in 1907.

doen. In 1916 werd Victor Stolle tot priester gewijd. En er waren nog andere gegadigden [53].

Het broederprobleem bestond erin dat, ondanks de ogenschijnlijke statusverhoging in de missie, de tweederangspositie van de lekenbroeder niet werd opgeheven, maar nog pijnlijker werd aangevoeld. Een ontgoochelde Diego Van Avermaet motiveerde zijn vraag om naar de provincie terug te keren als volgt: "de Chinezen kunnen niet verstaan dat broeders materiële arbeid of handenarbeid verrichten", nochtans het takenpakket bij uitstek van de lekenbroeder. "Indien de pater ons toch laat werken, dan verliest hij", aldus broeder Van Avermaet, "in de ogen van de Chinezen alle eerbied en respect" [54]. De priesters en de oversten hadden weinig oor voor het conflictueuze rollenpatroon van de lekenbroeder. Indien hij de ambitie koesterde om priester te worden, zodat hij in het apostolaat kon worden ingeschakeld, werd hem gebrek aan nederigheid verweten [55]. Indien hij dat niet deed, werd hij met de vinger gewezen omdat hij zijn dagen in ledigheid doorbracht. Ontevreden lekenbroeders haalden het gevoel van nutteloosheid aan als voornaamste reden waarom zij de missie wensten te verlaten [56]. Ondanks deze malaise lieten de oversten hun lekenbroeders slechts met mondjesmaat uit de missie vertrekken. Ze gaven het failliet van hun beleid in dit opzicht slechts zeer node toe [57]. Niettemin werden na 1913 geen nieuwe lekenbroeders meer naar China gestuurd.

2. *Persoonlijkheid en spiritualiteit van een kloosterling-missionaris.*

Na de toelichting over het personeelsbeleid van de opeenvolgende bisschoppen komt de ervaringswereld van de missionarissen zelf aan bod. Hoe werd het missieleven de facto beleefd, vanuit welke spiritualiteit en met welke problemen?

53. AGOFM, SK546, 211, Sammels aan de Portagruaro, 17 aug. 1887; AGOFM, SK558, 315, Gubbels aan Cimino, 16 nov. 1918; AGOFM, SK559, 129, Gérenton aan Cimino, 31 maart 1920.
54. AGOFM, SK551, 32, Van Avermaet aan de Portagruaro, 27 nov. 1897.
55. Over de ongepaste ambitie bij lekenbroeders: AGOFM, SK559, 132, Gérenton aan Cimino, 31 maart 1920; AGOFM, SK553, 518, Gubbels aan Schuler, de Vos aan Schuler, 23 juni 1906.
56. AGOFM, SK559, 131, Gérenton aan Cimino, 31 maart 1920; AGOFM, SK551, 33, Van Avermaet aan Lauer, 12 febr. 1898; AGOFM, SK556, 532, Verhaeghe aan Monza a Vicetia, 15 nov. 1913; AGOFM, SK559, 174-176, Sammels aan Cimino, 18 april 1920.
57. Volgende broeders vroegen toestemming om de missie te verlaten: Didacus Van Avermaet (eerste aanvraag tot vertrek: 1897; toestemming: 1899), Julianus Verhaeghe (1906-1914), Donatus Sammels (1920-1921), Valentinus Van der Straeten (1920-1932).

2.1. Van recollect tot missionaris (1872-1914)

Een benoeming als apostolisch missionaris bracht faciliteiten met zich mee. Het onthief de missionaris van een aantal formalistische voorschriften die eigen waren aan het kloosterleven, zoals de strikte dagorde, het dragen van het ordekleed of het onderhouden van de vasten. Het verleende hem ook de mogelijkheid om te reizen, zij het onder strenge voorwaarden. Het is significant dat het dragen van de baard, het statussymbool bij uitstek van de missionaris en het symbool voor de privileges van zijn statuut, in de constituties heel streng werd gereglementeerd [58].

2.1.1. *"Een eenzame lijnvisser"*

De overgang van het gestructureerde kloosterleven naar het eenzame missionarissenbestaan bracht ook spirituele problemen met zich mee. Een benoeming in de missie ontrukte de missionaris automatisch aan de geborgenheid en normering van het gemeenschapsleven. Vooral de eenzaamheid was een van de belangrijkste menselijke problemen waarmee de missionaris werd geconfronteerd. Meestal werd hij alleen benoemd op een missiepost in het binnenland, op een paar dagreizen van zijn naaste Europese buur en in een omgeving die hem cultureel totaal vreemd was. Slechts in uitzonderlijke gevallen kreeg hij een onderpastoor of lekenbroeder ter beschikking. Alleen in de bisschoppelijke residentie, waar een aantal pastorale werken waren gecentraliseerd, was het werkterrein groot genoeg voor meerdere missionarissen. Een beperkt gemeenschapsleven was hier mogelijk. Deze benoemingspolitiek, die eigen was aan de katholieke missionering, had te maken met het chronische gebrek aan missiepersoneel, maar ook met de apostolaatsmethoden die tot in de jaren 1930 gangbaar waren. Het hoofdopzet van de missie was zo snel mogelijk een numerieke groei van de katholieke gemeenschap te realiseren en dit door middel van een sacramenteel georiënteerde pastoraal waarin de priester-missionaris een centrale rol speelde. De voorkeur van de beleidsvoerders om hun missiepersoneel geografisch zoveel mogelijk te spreiden, moet ook in die context worden begrepen.

Niet alle missionarissen hebben zo openhartig over hun gevoelens van ontgoocheling en menselijke vertwijfeling geschreven als de eerste apostolisch vicaris van Zuidwest-Hubei. In zijn geestelijk rapport van 1872 bekloeg Alexis Filippi er zich over dat hij "zich vergeten voelde in dit triestige nieuwe vicariaat, waar het aantal bekeringen zo klein was". Hij gaf grif toe dat het verblijf van de missionarissen in deze streken puur tijdverlies was indien zij alleen voor de heidenen waren gekomen. Met de nodige realiteitszin en berusting wierp hij op dat "China altijd China zou blijven, dus heidens zoals het reeds zovele eeuwen was geweest en dat de missionarissen de arme lijnvissers zouden blijven

58. *Generale constituties*, art. 609. Privileges van het missiestatuut: *Regulae pro missionariis*, 1-2 en briefwisseling met het generalaat: AGOFM, SK547, 91-92, Christiaens aan de Portagruaro, 24 mei 1889; AGOFM, SK549, 16-167, de Parma aan Christiaens, 16 nov. 1891; AGOFM, SK552, 195-198, Verhaeghen aan Lauer, 20 okt. 1900; AGOFM, SK557, 668-669, Everaerts aan Cimino, 2 okt. 1916.



De eenzaamheid was een van de belangrijkste menselijke problemen waarmee de Chinamissionarissen werden geconfronteerd. Sommige missionarissen probeerden hieraan tegemoet te komen door een muziekinstrument te bespelen. Op de foto's tegen de wand onder meer de gebroeders Adons.

navolgen en met de lijn slechts hier en daar een bekering zouden verwekken". Zonder een buitengewoon mirakel zouden zij er volgens hem nooit in slagen om een talrijke christelijke gemeenschap te vormen [59].

Ook de moeilijke culturele toegankelijkheid van de Chinese maatschappij speelde een rol in de integratieproblemen van de katholieke missionaris. Filippi wees erop hoe ridicuul een westerling hier overkwam, hoe alleen al zijn fysionomie aanstoot gaf en hoe lachwekkend zijn gebrekkige kennis van de Chinese taal wel was. Hij vergeleek zijn situatie met die van Sint-Paulus, aan wiens uitspraak "Spectaculum facti sumus" hij "et ridiculum" toevoegde. De beperkte kennis van de Chinese taal en cultuur was tot in de jaren 1920 een structureel probleem. Het was een belangrijk element in de kloof tussen de missionarissen en de lokale bevolking.

Het gevoel van eenzaamheid, gecombineerd met de gebrekkige resultaten in het apostolaat, uitte zich bij veel missionarissen in psychosomatische klachten. De meeste missionarissen die uit de missie wilden terugkeren, stelden hiervoor hun fysische gezondheidstoestand verantwoordelijk. Bij nader toezien bleken nogal eens mentale en psychologische oorzaken aan de basis te liggen van hun probleem [60]. Het was niet alleen in de zogenaamde pionierstijd dat de eenzaamheid als een demon opdoemde. Ook later bleef dit een cruciaal menselijk probleem onder missionarissen. Angelus Timmers vertrouwde in 1894 aan de lector van het Sint-Antoniuscollege van Lokeren toe dat "hij al menig traantje had gestort toen hij aan België dacht en dat het droevig was, gans alleen, met niemand te kunnen praten, verre van het vaderland". Denkend aan "de beloning in de hemel" vatte hij terug moed. In 1919 gaf Peregrinus Teunissen het advies aan missionarissen in opleiding om een muziekinstrument te leren bespelen. "Indien U een sociaal mens bent zoals wij allen, dan zal U merken dat kunst een belangrijke troost is in de zwarte dagen. U leeft immers heel alleen en het niveau van de Chinees is zo bliksems laag". Ook Beatus Theunissen riep in een interview in 1986 nog het angstbeeld van de eenzaamheid op [61].

2.1.2. *Missielucht maakt vrij*

Het eenzame en vaak harde missiebestaan leidde ontegensprekelijk tot een grotere assertiviteit. Veel missionarissen hebben zich geprofileerd als zelfbewuste, soms eigenzinnige en vaak moeilijk handelbare individuen. In verband met de protestantse zendeling kwam Warren tot vergelijkbare

---

59. AGOFM, SK541, 190, 195-197, 202-206, Filippi aan de Portagruaro, 12 april, 22 sept. en 30 dec. 1872.
60. AGOFM, SK543, 271-272, Filippi aan de Portagruaro, 22 juni 1878; AGOFM, SK543, 261-262, Calvo aan de Portagruaro, 17 juni 1878; AGOFM, SK543, 269, Filippi aan de Portagruaro, 6 juli 1878; AGOFM, SK549, 50-55, Braun aan de Parma, 2 juli 1894.
61. Over de eenzaamheid: ASTOFM, MP Timmers, Timmers aan lectorke, 19 mei 1894; ASTOFM, MP Robberecht I, 1, Robberecht aan Benigne, 1901; ASTOFM, LS Jans I, Jans aan pastoor, aan familie, 20 jan. en 21 dec. 1909; ASTOFM, MP Van den Bosch I, Van den Bosch aan broer, maart 1909; ASTOFM, EM Adons I 101, M. Adons aan E. Adons, 5 april 1919; ASTOFM, EM Adons II 37, Teunissen aan geliefde medebroeders (missionarissen in opleiding), 17 nov. 1919; interview Theunissen, 2.

conclusies. Ook hij stelde vast dat de missie-ervaring een emancipatorisch effect had op de persoonlijkheid van de zendelingen, die hij omschreef als "inner-directed, selfmade men" [62].

Alexis Filippi kan hiervoor het best als voorbeeld fungeren. Denken we maar aan zijn eigengereide optreden bij de overdracht van het vicariaat aan de Belgen. Wanneer Gratianus de Carli tegen zijn advies in de toestemming kreeg om voor een jaar naar Europa terug te keren, schreef de gepasseerde bisschop aan de generaal dat hij "in zich de verleiding voelde om hem niet te gehoorzamen". Aan zijn provicaris schreef hij een grote koppigheid toe : "Wanneer zijn ideeën zich eenmaal in zijn hoofd hadden genesteld, dan zou zelfs de heilige Jozef ze er nog niet met een schaaf kunnen vanaf krabben" [63]. Over de regeerperiode van bisschop Christiaens zijn vergelijkbare conclusies te trekken. De generale visitatie van 1899 wees uit dat er problemen waren in verband met de kloostertucht en dat de gelofte van gehoorzaamheid niet zeer nauwgezet werd nagekomen. Visitator Everaerts schreef het schrijnend tekort aan uniformiteit in het beleid toe aan het al te eigenzinnige optreden van sommige missionarissen. Hij stelde ook een gebrek aan eerbied voor de bisschop vast [64].

Ook in de provincie leefde de idee dat een kloosterling weleens naar de missie vertrok "om het juk der gehoorzaamheid van zich af te schudden". Volgens missionaris Hubertus Adons, in een brief van 1903, was dit een totaal verkeerde voorstelling van de feiten. Wie met een dergelijk idee naar de missie was gekomen, zou het er volgens hem niet lang uithouden [65]. Vooral Natalis Gubbels probeerde als reguliere overste en bisschop van Zuidwest-Hubei om deze beeldvorming over de missie grondig te wijzigen. Hij beschouwde discipline en gehoorzaamheid als de belangrijkste deugden van de missionaris.

2.1.3. De derde gelofte

Tussen 1894 en 1899, de tweede helft van de ambtstermijn van Christiaens, viel het aantal missionarissen in Zuidwest-Hubei terug op het niveau van vóór de Belgische overname. Hoewel de personeelsstop in de Sint-Jozefsprovincie hier gedeeltelijk voor verantwoordelijk was, speelde ook de malaise in het Belgische missievicariaat een rol. Als jonge bisschop had Christiaens het moeilijk om zijn autoriteit te vestigen. Verschillende missionarissen dienden een mutatie-aanvraag in, officieel om gezondheidsredenen, maar bij nader toezien bij gebrek aan motivatie of wegens problemen met de bisschop. Het valt op dat het hier vooral missionarissen betrof die reeds langere tijd in de missie werkzaam waren en dat ze, op één uitzondering na, vroegen om naar een *andere* missie te worden overgeplaatst [66].

---

62. Warren, *Social History and Christian Mission*, 44.
63. AGOFM, SK543, 257-259, Filippi aan de Portagruaro, 18 maart 1878; AGOFM, SK545, 265-266, Ufert aan de Portagruaro, 22 sept. 1883; AGOFM, SK545, 262-263, Filippi aan de Portagruaro, 18 okt. 1883.
64. AGOFM, SK551, 89-93, Everaerts aan Lauer, 4 okt. 1899: visitatieverslag punt IV,5.
65. ASTOFM, EM Adons I, 6, H. Adons aan M. Adons, 27 dec. 1903.
66. In de briefwisseling met het generalaat werd er in totaal elf keer verwezen naar

Een belangrijke factor in de malaise was het slecht onderhouden van de derde gelofte. Bij Mauritius Robert, die voordien in Oost-Hubei had gewerkt, waren vanaf 1895 ernstige aanmerkingen te maken op zijn gedrag. Op het eerste gezicht was niet duidelijk wat de generaal bedoelde wanneer hij aan Christiaens “de toelating gaf om Mo [Mauritius Robert] van de sacramenten uit te sluiten, nadat hij zich onwaardig had gedragen”. In een brief van 1903 sprak de nieuwe bisschop Theotimus Verhaeghen zich wel openlijk over de kwestie uit. Hij drong er bij de generaal op aan om Robert zo snel mogelijk uit de missie te ontslaan, “parceque sa conduite continue à être trop libre et familière avec les personnes du [de l’autre] sexe” [67].

In verband met het onderhouden van de derde gelofte werden er ook beschuldigingen geuit aan het adres van bisschop Christiaens, zijn procurator en enkele Chinese priesters. Aanvankelijk kwamen die uit een niet-onverdachte hoek. Dat is wellicht de reden waarom het generalaat de aanklacht zonder gevolg naast zich heeft neergelegd. Minder dan tien maanden nadat hijzelf om identieke redenen van de sacramenten was uitgesloten, schreef Robert een ophefmakende lasterbrief naar het generalaat. “Wanneer priesters die in gebreke blijven, moeten aangeklaagd worden, dan ook de bisschop indien hij niet goed handelde”, zo meende hij [68].

Wanneer vier jaar later de administrator van Zuidwest-Hubei, in uiterst voorzichtige bewoordingen trouwens, het beleid van zijn bisschop voor de malaise verantwoordelijk stelde, ging het nieuwe definitorium wel onmiddellijk tot de actie over. Ook de procurator drong aan op een algemene visitatie. Modestus Everaerts, een missionaris van de Sint-Jozefsprovincie die administrator was van Noordwest-Hubei, werd met de visitatieopdracht belast. Hij moest nagaan wat de echte reden was voor het gebrek aan harmonie en eensgezindheid in het vicariaat. De generaal wenste ook uitleg over de omstandigheden waarin Victorinus Delbrouck in december 1899 was vermoord [69]. Uiteindelijk was Everaerts, die zelf Belg was, vrij mild voor bisschop Christiaens. In het uitvoerige rapport van zijn delicate opdracht stelde hij de gedragsproblemen van de bisschop mede verantwoordelijk voor het prestigeverlies van de prelaat. Alle priesters hadden hun bisschop

---

problemen inzake collegialiteit of beleid. AGOFM, SK551, 69, Franzoni aan Lauer, 23 febr. 1899. Verschillende missionarissen vroegen een mutatie aan: AGOFM, SK550, 53-56, Papin aan de Parma, 25 maart 1896; AGOFM, SK550, 57, Propaganda Fide aan de Parma, 27 mei 1896 (nr. 18480): goedgekeurd; AGOFM, SK549, 50-55, Braun aan de Parma, 2 juli 1894; AGOFM, SK549, 56-57, Arrives di Damiata aan de Parma, 6 dec. 1894 (nr. 10502); AGOFM, SK549, 46-47, Verbiest aan de Parma, 29 dec. 1894; Antwoord van de Parma aan Verbiest, 4 jan. 1895.

67. AGOFM, SK550, 31, de Parma aan Christiaens, 4 febr. 1895. In een antwoord aan de minister-generaal bekent Robert schuld: AGOFM, SK550, 44, Robert aan de Parma, 20 dec. 1895; AGOFM, SK552, 259-260, Th. Verhaeghen aan Schuler, 3 april 1903. Er zijn aanwijzingen dat pater Mauritius Robert na deze derde vermaning is uitgetreden. Hij blijkt echter wel in China te zijn overleden. Zelfs in 1926 herinnerde men zich het incident nog levendig: ASTOFM, LS Van der Straeten III, Van der Straeten aan P. Salesius, 17 jan. 1926.

68. AGOFM, SK550, 44-46, Robert aan de Parma, 20 dec. 1895.

69. AGOFM, SK551, 29, Kleinenbroich aan de Parma, 19 juni 1897; AGOFM, SK551, 67-68, Kleinenbroich aan Lauer, 15 febr. 1899; AGOFM, SK551, 80-81, Everaerts aan Lauer, 20 juni 1899; AGOFM, SK551, 95, da Bottinico [Franzoni] aan Lauer, 13 okt. 1899.

beschuldigd van "overdreven drankgebruik en familiariteit, in woorden en handbewegingen, met vrouwen en meisjes van de heilige Kindsheid". De visitator wees er wel op dat het gedrag van de bisschop gevoelig was verbeterd. Verder ontkrachtte hij de beschuldiging over het misbruik van missiegeld en maakte hij een aantal kanttekeningen bij het gedrag van de missionarissen zelf. Op de vraag of het aan te raden was dat de bisschop na zijn herstelperiode naar zijn missie zou terugkomen, was het antwoord van de visitator ongenuanceerd positief [70]. Desondanks zette het generalaat Christiaens onder druk om zijn ontslag als bisschop in te dienen. De Propaganda stelde op 19 april 1900 een opvolger aan [71].

Het beleid van de jonge bisschop Theotimus Verhaeghen stond helemaal in het teken van het geestelijk herstel. Kleinenbroich, sedert 1894 de vertrouweling van Christiaens en met naam genoemd in de aanklacht van Robert, werd als begeleider van het lijk van Delbrouck naar Europa gestuurd. Nadien weigerde de bisschop om hem nog langer in zijn vicariaat toe te laten. Doordat zijn gedrag aanleiding had gegeven tot een schandaal, liet hij ook Robert uit de missie ontslaan [72]. Vooral bisschop Everaerts is erin geslaagd om door zijn grote tegemoetkomendheid en openheid een betere sfeer van eensgezindheid en collegialiteit onder de missionarissen tot stand te brengen. Na 1903 werden er geen overtredingen tegen de derde gelofte meer vastgesteld.

2.2. Herstel van de "franciscaanse" spiritualiteit (1914-1928)

De overgang van het strenge regime van de recollectie naar het "vrijere" missiebestaan droeg dus een aantal "gevaren" in zich. Verschillende missionarissen hebben erop gewezen dat een missiesituatie voor het geestelijk leven niet dezelfde stabiliteit kon garanderen als een klooster en dat het wegvallen van het normerende draagvlak van het gemeenschapsleven een spirituele verschraling met zich meebracht [73]. Het is vanuit deze bekommernis dat het generaal definitorium van de franciscanen in 1908 besliste om in elk missie-

---

70. Christiaens leed sedert november 1898 aan malaria (AGOFM, SK551, 41, Christiaens aan Lauer, 11 nov. 1898). Tussen november 1898 en februari 1899 verbleef hij in een ziekenhuis in Hankou waar hij geopereerd werd aan de lever (ASTOFM, LS Delbrouck 4, Zr. Marie de la Transfiguration fmm aan zuster, 22 nov. 1898; AGOFM, SK551, 67-68, Kleinenbroich aan Lauer, 15 febr. 1899). Volgens eigen schrijven vertrok hij eind februari vanuit Hankou naar Europa, op aanraden van de geneesheren, die hem in december 1899 zouden hebben ontraden om nog naar China terug te keren (AVENOFM, AAH, sectio B, 352.3, Christiaens aan Carlassare, 21 febr. 1899 en 6 dec. 1899).
71. AGOFM, SK551, 89-93, Everaerts aan Lauer (visitatieverslag), 4 okt. 1899; AGOFM, SK552, 184-185, de Botticino aan Lauer, 10 febr. 1900; antwoord Lauer, 24 maart 1900 (copia conforme).
72. AGOFM, SK552, 189-190, Th. Verhaeghen aan Lauer, 25 juli 1900.
73. AGOFM, SK543, 256, de Carli aan de Portagruaro, 19 maart 1878; AGOFM, SK545, 259-261, Fuchs aan de Portagruaro, 25 sept. 1883; AGOFM, SK549, 50-55, Braun aan de Parma, 2 juli 1894; AGOFM, SK551, 32, Van Avermaet aan Lauer, 27 nov. 1897. Het probleem werd ook na 1914 nog onderkend. ASTOFM, EM Adons II 37, Teunissen aan geliefde medebroeders [aspirant-missionarissen], 17 okt. 1919; ASTOFM, MP Cloodts T I, Cloodts aan Madeleine, 12 jan. 1925.

vicariaat een van het kerkelijk gezag onafhankelijke reguliere overste aan te stellen. Die moest de religieuze noden van de missionarissen ter harte nemen. In Zuidwest-Hubei gebeurde dit in 1914.

Bij zijn poging om het geestelijk leven van de missionarissen te verdiepen spiegelde reguliere overste Gubbels (1914-1921) zich uiteraard aan het franciscaanse kloosterideaal. De belangrijkste toetssteen was dan ook "het onderhouden van de kloostergeloften". De reguliere overste was van oordeel dat die in essentie wel werden onderhouden, maar dat de geest ervan nogal eens ontbrak. Wat het naleven van de gelofte van armoede en zuiverheid betreft, stelden zich, op een paar uitzonderingen na, geen noemenswaardige problemen meer [74]. Het grote stokpaardje van Gubbels was echter het gebrekkig onderhouden van de gelofte van gehoorzaamheid. "Het is een ziekte die hier reeds lang heerst, namelijk dat de oversten veel onderworpen worden aan kritiek, die niet altijd welwillend is en dikwijls met harde woorden en in zeer onbeschofte brieven worden aangevallen", aldus een bezorgde reguliere overste. Gubbels schreef dit toe aan de te zwakke religieuze leiding en aan "de geest van onafhankelijkheid, die zoals overal ook de missionarissen min of meer had besmet". Het assertieve profiel van de missionaris strookte eigenlijk niet met het beeld van een dociele en gehoorzame kloosterling. Hoe fel de reguliere overste zich ook heeft ingespannen om dat profiel om te buigen, toch bleek hij weinig succes te hebben, vooral ook omdat de levenssituatie van een missionaris zo grondig verschilde met die van een kloosterling. Vanuit het inzicht dat hij aan de bestaande situatie weinig kon veranderen, deed hij een aantal aanbevelingen voor de toekomst. Hij pleitte ervoor om bij de rekrutering strenge regels te hanteren met betrekking tot vroomheid en onderdanigheid. Zelfs in de context van het prangende personeelsgebrek na de Eerste Wereldoorlog vroeg hij met aandrang "niemand te sturen die, hoe bekwaam ook, niet steeds had uitgemunt in een totaal oprechte gehoorzaamheid, vroomheid en ijver" [75].

Een van de belangrijkste verdiensten van Gubbels was de gevoelige verhoging van het spirituele niveau van de missionarissen. In 1920 noteerde generaal visitator Gérenton, na amper vijf jaar regulier gezag, een opmerkelijke vooruitgang in het gebedsleven van de missionarissen. Ook hier gold de franciscaanse traditie als leidraad. Een eerste maatregel van de kersverse reguliere overste was de invoering van de jaarlijkse retraites in de Sint-Leopoldsresidentie te Yichang. In de gereformeerde franciscaanse stromingen uit de zestiende en zeventiende eeuw, waarvan de recollecten deel uitmaakten, werden de retraites of recollecties beschouwd als een krachtdadig middel tot geestelijke vernieuwing. Zoals in de oude franciscaanse handleidingen besteedde ook Gubbels veel aandacht aan de inwendige en uitwendige stilte, het gewetensonderzoek, de biecht en meditatie en de hulp van een retraiteleider. Vanaf 1916 verhoogde hij het aantal retraites tot twee per jaar, zodat

---

74. AGOFM, SK559, 284-287, Gubbels aan Cimino, 25 sept. 1920. Ook de congregatie van Scheut kende in die periode, onder impuls van novicenmeester Surmont (1911-1930), een vergelijkbare beweging van spirituele verdieping: Verhelst en Daniëls, ed., *Scheut vroeger en nu*, 155-156.

75. AGOFM, SK558, 315, Gubbels aan Cimino, 16 nov. 1918.

alle missionarissen de gelegenheid kregen om minstens één keer aan een dergelijke geestelijke oefening deel te nemen [76].

Gubbels stimuleerde ook de franciscaanse vroomheid. Vanuit een typisch franciscaans-christocentrische inspiratie kende hij een grote waarde toe aan het lijden van Christus. Sinds de vijftiende eeuw ontwikkelde deze devotie zich onder verschillende vormen binnen de diverse takken van de orde. In 1686 verleende paus Innocentius XI aflaten aan de kruisweg zoals hij door de minderbroeders, custoden van het Heilig Land, werd beleefd. Ook in het Chinese missievicariaat van Zuidwest-Hubei verwierf deze devotie burgerrecht. De grote piëteit voor de kruisweg was in 1920 althans generaal visitator Gérenton opgevallen en werd in een adem genoemd met de verbetering van de gebedsgeest, een verdienste die aan Gubbels werd toegeschreven [77].

In de Chinamissies werden ook de vroomheid tot het Heilig Hart en tot Maria intens beleefd, twee bloeiende negentiende-eeuwse devoties met een niet-exclusief franciscaanse signatuur. Vooraleer de devotie tot het Heilig Hart officieel door de Kerk was erkend, werd ze in de zeventiende en achttiende eeuw door de kapucijnen verspreid [78]. De onbevlekte ontvangenis van Maria, die terugging tot de filosofie van Duns Scotus, werd reeds op het kapittel van Toledo (1645) uitgeroepen tot patrones van de minderbroedersorde. Met de dogmaverklaring in 1854 kende de Mariadevotie een meer universele verspreiding binnen de katholieke Kerk. De 50ste verjaardag van de dogmaverklaring werd in Zuidwest-Hubei uitgebreid gevierd. Het beeld van O.-L.-Vrouw werd uitgestald in de privé-woningen en dagelijks werden tientjes en gebeden gezegd ter ere van de onbevlekte ontvangenis.

Ten slotte valt het op dat de spiritualiteit van de orde weinig betrokken was op de figuur van de Heilige Franciscus die, zoals de protestantse theoloog Sabatier het nogal opvallend formuleerde, de grote onbekende was geworden in de orde. Het is pas vanaf de jaren 1920-1930 dat de figuur van Franciscus zelf een meer centrale plaats verwierf in de spiritualiteitsbeleving van de orde. De franciscaanse Chinamissionaris vereerde bijvoorbeeld wel de Heilige Bonaventura of riep de bescherming van de Heilige Antonius in, maar Franciscus zelf kwam niet ter sprake [79].

---

76. AGOFM, SK557, 187-188, Gubbels aan Monza a Vicetia, 15 okt. 1914; Gubbels, *La donation totale*; Iriarte, *Geschiedenis van de franciscaanse beweging*.

77. ASTOFM, EM Adons I 90, M. Adons aan E. Adons, [1913]; AGOFM, SK558, 415-416, Gubbels aan Cimino, 19 april 1919; AGOFM, SK559, 125, Gérenton aan Cimino, 31 maart 1920.

78. De Franse jezuïet Claude de la Colombière (zeventiende eeuw), grondlegger van de Heilig-Hartdevotie werd op 31 mei 1992 heilig verklaard (*De Standaard*, 1 juni 1992).

79. De kritische Franciscusbiografie (*La vie de Saint-François d'Assise*), van de Franse protestant Sabatier, was de aanzet van de opbloei van de Franciscusstudie. Over franciscanen en devoties in Vlaanderen: Laureys, *De mindere broeders*, 88-89, 107-108, 140-142; Iriarte, *Geschiedenis van de franciscaanse beweging*, 269-279. Devoties in de Chinamissie: AGOFM, SK542, 156-157, Filippi aan de Portagruaro, 6 sept. 1875; AGOFM, SK546, 191-194, Filippi aan de Portagruaro, 14 jan. 1886; AGOFM, SK546, 208, Christiaens aan da Venezia, 3 sept. 1887; ASTOFM, LS Jans I, Jans aan familie, 5 maart 1907; ASTOFM, LS De Walleff, De Walleff aan ouders, (Bonaventura 1913). Devotie voor Bonaventura en Antonius: AGOFM, SK545, 259-261, Fuchs aan de Portagruaro, 25 sept. 1883. Mariadevotie: AGOFM, SK553, 48, Everaerts aan Schuler, 25 febr. 1904; AGOFM, SK553, 85-86, Th. Verhaeghen aan Schuler, 22 juni 1904. Over de Mariadevotie en de Heilig-Hartdevotie in de



In de Chinamissie werden vooral westerse katholieke devotievormen ingevoerd, zoals de Mariadevotie en de Heilig-Hartdevotie. De foto toont de inwijding van een Lourdesgrot door Johannes Capistrano Franzoni (s.l., [1866-1908]).

Met de benoeming van Natalis Gubbels tot generaal missiesecretaris in Rome in 1921 werd de periode van systematische versterking van het regulier gezag in het vicariaat Yichang niet afgesloten. Trudo Jans (1921-1924) profileerde zich nochtans minder nadrukkelijk als reguliere overste. Hij werd echter aangesteld op een moment dat het kerkelijk gezag aan kracht moest inboeten ten gevolge van de hoge leeftijd en de slechte gezondheidstoestand van de 76-jarige bisschop Everaerts. Na diens overlijden (27/10/1922) bleef het vicariaat trouwens een kleine twee jaar zonder apostolisch vicaris functioneren. Trudo Jans ruilde op 1 mei 1924 het commissarisschap voor de bisschopsmijter [80]. Mathias Vlaminck (1924-1928) ontpopte zich evenmin als zijn voorganger tot een zeer combattieve pleitbezorger van de belangen van de orde. Hij bouwde het geestelijk reveil dat door Gubbels was tot stand gebracht, wel verder uit, maar steeds in goede verstandhouding met de kerkelijke gezagsdragers [81].

Ondanks deze eensgezindheid zette de autonomisering van het regulier gezag zich door. Een belangrijke mijlpaal in deze ontwikkeling was de publicatie van de *Statuta pro missionibus* (1924). Deze generale statuten droegen sterk de stempel van de toenmalige missiesecretaris Natalis Gubbels. Met het oog op de verdieping van de franciscaanse spiritualiteit onder de missionarissen schreven ze een aantal dagelijkse vroomheidsoefeningen en geestelijke lezingen voor. Ook de jaarlijkse retraites, die acht dagen duurden, werden in ere hersteld. De reguliere overste kon aan de missionarissen zelfs een vaste dagindeling opleggen, waardoor het evenwicht tussen meditatie, apostolaat en studie werd verzekerd.

Vlaminck probeerde om deze nieuwe statuten naar goeddunken en vermogen toe te passen [82]. De retraites hadden in het vicariaat Zuidwest-Hubei reeds burgerrecht verworven. Ook het algemene spirituele niveau van de missionarissen was er vrij bevredigend. "Ze komen hun verplichtingen als religieus na en onderhouden de regeltucht, het mentale gebed, het heilig officie en het heilig misoffer op devote wijze", aldus Vlaminck. De reguliere overste ijverde er wel voor om de gelofte van armoede strikter te laten naleven, vooral bij de overplaatsing van missionarissen naar een andere missiepost. De minderbroeders mochten krachtens hun statuut niet over persoonlijke bezittingen beschikken, wat inhield dat zij bij een verhuizing alles moesten achterlaten. Van de verdeling van goederen volgens de gezagsinstanties, die in de statuten van 1924 was voorgeschreven, was er in Yichang nog weinig terechtgekomen. Ondanks een aantal schuchtere pogingen tot financiële controle op de reguliere misintenties door Gubbels in 1916 en door Vlaminck in 1925 [83], bleven de giften uit de provincie volledig ter beschikking van de apostolisch vicaris [84].

---

80. Rapporten van de reguliere overste: AGOFM, SK560, 17-18; SK561, 92-95, Jans aan Klumper, 15 jan. en 1 nov. 1923; AGOFM, SK559, 122-142, Gérenton aan Cimino, 31 maart 1920.
81. AGOFM, SK562, 100, 125-126, 117, 130, 139, Vlaminck aan Klumper, 24 nov. 1924, 26 nov., 6 okt., 23 nov. 1925, 23 maart 1926.
82. AGOFM, SK564, 41-43, Vlaminck aan Klumper, 30 nov. 1926.
83. AGOFM, SK557, 405-10, 684-686, Gubbels aan Monza a Vicetia, 7 aug. 1915; Gubbels aan Cimino, 1 okt. 1916.
84. AGOFM, SK562, 100-104, 125-126; SK564, 41-43, Vlaminck aan Klumper, 24 nov.

2.3. Het hernieuwde kloosterideaal ter discussie (1928-1935)

De installatie van de dubbele autoriteit in het vicariaat Zuidwest-Hubei (1914) milderde de alleenheerschappij van het kerkelijk gezag en leidde tot een verdieping van de franciscaanse spiritualiteit. Wanneer de balans te sterk dreigde over te hellen naar het nieuw geïnstalleerde regulier gezag, wat met de geplande oprichting van een klooster dreigde te gebeuren, kwam het tot spanningen tussen beide gezagspolen.

De eerste tegenstellingen tekenden zich af in 1928, tussen bisschop Trudo Jans (1924-1929) en de nieuwe commissaris-provincialis, Fidelis Vrijdaghs (1928-1931). Vrijdaghs beklemtoonde in een schrijven aan de generaal het nut van een reguliere residentie of klooster in de missie. Hij was van oordeel dat de Europese missionarissen op die manier beter hun spiritualiteit als kloosterling zouden bewaren, terwijl de Chinezen gemakkelijker tot de serafijnse orde zouden worden aangetrokken. "Zonder dit uiterlijke teken van het franciscaanse leven moet de orde in de missie als niet bestaande worden beschouwd", zo stelde hij [85]. Jans had zich reeds eerder akkoord verklaard met het principe dat "in elk vicariaat een convent zou worden opgericht waarin *enkele* kloosterlingen een gemeenschappelijk leven zouden leiden volgens de regel" [86]. Wanneer de kwestie echter in Yichang zelf aan de orde was, verzette hij zich. Hij vond het plan om "het koorgebed en de overige geestelijke oefeningen door een deel van de missionarissen te laten naleven" voorlopig niet haalbaar. Als alternatief stelde hij een soort minimumprogramma voorop, waarbij de paters die tijdelijk in de Sint-Leopoldsresidentie van Yichang verbleven - bijvoorbeeld ter gelegenheid van de jaarlijkse retraite - zo goed mogelijk het gemeenschapsleven zouden onderhouden, als een eerste stap naar de oprichting van een echt klooster.

De reguliere overste - en naar diens oordeel ook het merendeel van de missionarissen[87] - wilden een afzonderlijk regulier huis als klooster inrichten. De bestaande residentie van Sint-Leopold werd hiervoor niet geschikt bevonden, omdat een deel van de gebouwen was ingenomen door het seminarie en het klooster van de franciscanessen missionarissen van Maria. De bisschoppelijke residentie voldeed evenmin omdat de aanwezigheid van de bisschop voor het regulier gezag remmend werkte [88]. Geleidelijk verhardden de standpunten en nam de wederzijdse wrevel toe. Terwijl de bisschop het geleidelijkheidsprincipe aanprees en de opportuniteit van het project in twijfel trok, stelde de reguliere overste alles in het werk om zo snel mogelijk een oplossing af te dwingen. Hij dreigde zelfs met een boycot van de personeelsoverdracht uit de provincie of een overstap naar het naburige Sichuan. Het debat werd echter nog niet op het scherp van de snee gevoerd.

1924, 26 nov. 1925, 30 nov. 1926.

85. AGOFM, SK565, 108-109, Vrijdaghs aan Marrani, 22 okt. 1928.
86. AGOFM, SK564, 40, Jans aan Gubbels, 24 dec. 1926; AGOFM, SK565, 97-98, Jans aan Marrani, 15 mei 1928.
87. ASTOFM, MP De Cock, De Cock aan Zr. Eulalie en Celestine, 9 juni 1929.
88. AGOFM, SK567, 95-108, Vrijdaghs aan Marrani (in strictissimo secreto), 2 maart 1929; Jans aan Vrijdaghs (afschrift), [1929].

De generaal had een matigende invloed op Vrijdaghs en Jans was er de persoon niet naar om de tegenstellingen op de spits te drijven [89].

De controverse over de oprichting van een reguliere residentie barstte pas goed los wanneer op beide fronten nieuwe, vastberaden figuren werden aangesteld. Na zijn benoeming als apostolisch vicaris beloofde Natalis Gubbels nog aan de generaal "dat hij zich speciaal zou inzetten voor de introductie en ontwikkeling van het franciscaanse leven in China" [90]. Wie dit had geïnterpreteerd in de zin van een toegeeflijker houding in het hangende dossier van de reguliere residentie, kwam bedrogen uit. Vrij snel werd duidelijk dat Gubbels zich volledig op de golflengte van de vorige bisschop bevond. Ook hij was niet principieel gekant tegen de oprichting van een klooster, maar hij was evenmin geneigd om snel toegevingen te doen [91]. Bij de reguliere overheid werd het ongenoegen over het uitblijven van een reguliere residentie in het vicariaat alsmaar groter. Johannes-Berchmans Moris, de opvolger van Vrijdaghs (1931-1934), herinnerde eraan dat de *Statuta pro missionibus* van 1924 de oprichting van één reguliere residentie per vicariaat voorschreven en dit op een centrale en gemakkelijk te bereiken plaats. Een decennium later was dit in Yichang nog steeds niet gebeurd, terwijl de kwestie in andere vicariaten op een voortreffelijke manier was opgelost [92].

Tussen 1932 en 1934 kwam deze urgentie-eis van het regulier gezag in aanvaring met het geleidelijkheidsprincipe van de bisschop en verlegde de discussie over de oprichting van een reguliere residentie zich van het *tijdstip* naar de *plaats*. Wanneer duidelijk werd dat de bisschop weigerde om in het centrum van het vicariaat een terrein af te staan voor een reguliere residentie, werd de discussie pas echt op de spits gedreven. Als antwoord op diens onverzettelijkheid en opgejut door een bewuste fout in een rapport voor de *Acta ordinis* van 1933 [93], ging de reguliere overste, met steun van het provinciaal definitorium in België [94], over tot "de harde maatregelen". In april 1933 liet Moris weten dat "de provincie voortaan elke medewerking met de apostolisch vicaris zou weigeren, zowel wat de overdracht van personen als middelen betrof" en dit totdat de bisschop de oprichting van een klooster op een centrale plaats in de missie zou toelaten. Ook hier probeerde de generaal een matigende invloed uit te oefenen. Op diens bevel drong Moris niet verder aan en werd de gevraagde provinciale visitatie uitgesteld tot na het kapittel [95].

Maar ook de bisschop bleef niet bij de pakken zitten. Hij liet zonder overleg met het regulier gezag de niet-geschikt geachte Sint-Leopoldsresiden-

89. AGOFM, SK565, 97-98, Jans aan Marrani, 15 mei 1928; AGOFM, SK567, 99, 101, Vrijdaghs aan Marrani (in strictissimo secreto), 2 maart 1929; AGOFM, SK567, 110, 125-127, Vrijdaghs aan Marrani, 19 maart en 23 juli 1929; AGOFM, SK569, 122-123, visitatieverslag Lunter (10 april 1930 - 3 mei 1930), 19 juli 1930.
90. AGOFM, SK569, 134, Gubbels aan Marrani, 2 sept. 1930.
91. AGOFM, SK571, 138-141, Gubbels aan Scartabelli, 1 nov. 1931.
92. AGOFM, SK573, 101-102, Moris aan Marrani, 4 dec. 1931.
93. AO, maart 1933, 78; AGOFM, SK575, 114-115, Moris aan Bello, 3 jan. 1934; AGOFM, SK577, 84-88, Gubbels aan Marrani, 18 april 1933.
94. AGOFM, SK577, 90, Vromans aan Bello, 17 febr. 1934.
95. AGOFM, SK577, 104, Moris aan Bello, 8 maart 1934.

tie uitbreiden. Ter gelegenheid van de regionale bisschoppenconferentie kon hij Alphonsus Schnusenberg, de nieuwe generaal delegaat, ervan overtuigen om de geplande visitatie af te gelasten en de "onverzettelijke" reguliere overste Moris te vervangen. Tot verbijstering van het provinciaal definitorium kwam de generaal, op advies van zijn delegaat, tussen bij de verkiezing van een nieuwe commissaris-provincialis. Mathias Vlaminck, die reeds een problematische termijn als reguliere overste achter de rug had, werd opnieuw benoemd (1934-1942) [96].

Omdat de discussie in het vicariaat met een ongemene heftigheid werd gevoerd, lijkt het verhelderend om de argumentatie van beide partijen onder de loep te nemen, te meer daar de spiritualiteit en het ideale profiel van de missionaris in dit debat aan de orde waren. Bij de reguliere gezagsdragers was de bezorgdheid over de spiritualiteit een terugkerend argument. Ze beschouwden de oprichting van een reguliere residentie als een belangrijke factor in het bewaren van de franciscaanse spiritualiteit. De missionarissen moesten "voor een tijdje met Maria aan de voeten van de Heer kunnen vertoeven en genieten van het contemplatieve leven", zo luidde het [97]. Hoewel het regulier gezag op geen enkele manier de bedoeling had om zich met dit initiatief aan de kerkelijke gezagsdragers te onttrekken[98], werd dit door de kerkelijke overheden nochtans op die manier geïnterpreteerd. Vooral het feit dat dit initiatief gepaard ging met een omvattend plan om inlandse (lees franciscaanse) roepingen te stimuleren, wekte argwaan. Onder impuls van de eerste generaal delegaat, Gerard Lunter, wou de orde dus niet alleen reguliere residenties oprichten, maar ook een autonoom vormings- en rekruteringscircuit in het leven roepen, met kloosters, noviciaten, serafijnse colleges en klerikaten.

Hiermee raken we ons inziens de kern van een controverse die zich ook in andere missies voordeed. Door de kerkelijke gezagsdragers werd de opmars van de orde beschouwd als een inmenging in het apostolaat, een terrein dat traditioneel aan hen was toevertrouwd. De religieuze overheden daarentegen voelden deze terughoudendheid, in wat zij als een zeer elementaire tegemoetkoming beschouwden, zeer pijnlijk aan [99]. Zij interpreteerden het als een gebrek aan loyaliteit ten aanzien van de orde die al decennialang,

---

96. AGOFM, SK573, 132-134, 136, 152-153, Moris aan Marrani, 21 april, 22 juli en okt. 1932. Stelt voor het eerst een ultimatum voor: AGOFM, SK575, 117-119, Moris aan Marrani, 20 april 1933; AGOFM, SK577, 84-88, Moris aan Bello, 3 jan. 1934; AGOFM, SK577, 135, Provinciaal definitorium aan Bello, 6 aug. 1934.
97. *Statuta pro missionibus*, art. 74-75; AGOFM, SK565, 108-109, Vrijdaghs aan Marrani, 22 okt. 1928; AGOFM, SK567, 36-38, Instructies aan de generaal delegaat over de verspreiding van de orde in China, Shanghai, 1929; AGOFM, SK567, 23-33, verslag van het congres van reguliere oversten in China, Tai-yuan-fu [*Taiyuan*], 8 juli 1929.
98. De *Statuta pro missionibus* erkenden het kerkelijke gezag in zijn volheid. AGOFM, SK567, 110, Vrijdaghs aan Marrani, 19 maart 1929: had de bedoeling om de kloostergeest met het missionarisleven te verzoenen.
99. Ook in Kongo kwamen er eerst priesterseminaries en pas later kloosters. Scheut bijvoorbeeld wijdde zijn eerste inlandse seculiere priester in 1918, terwijl de eerste inlandse scheutist er veel later kwam. De congregatie voerde in China weinig propaganda voor haar eigen congregatie. Verhelst, "De Belgische missie in China", 42-56; interview Coucke, 108-112.

belangeloos en met het bloed van haar martelaren de missies moreel en financieel had ondersteund. "Moeten de franciscanen dan werkelijk zoveel zweet en bloed vergieten en toch geen enkel recht hebben, niet eens dat van het strikt noodzakelijke te eisen opdat de kloosterlingen een goede geest zouden bewaren?", aldus de bittere opmerking van Fidelis Vrijdags in 1929, op een moment dat de relaties niet eens volledig waren verziekt [100].

De discussie ging dus niet zozeer over principes, want geen enkele partij verzette zich tegen het kloosterideaal op zich, maar wel over de concrete invulling ervan. De reguliere overheden hadden een min of meer permanente vorm van conventueel leven voor ogen waar enkele religieuzen het hele jaar door aanwezig zouden zijn en waar ook oudere of zieke missionarissen zouden kunnen rusten en worden verzorgd. In het labiele evenwicht tussen het kloosterideaal en het missionaris-zijn, dat in de geschiedenis van het franciscanisme een terugkerend punt van controverse is geweest, beschouwde de kerkelijke overheid deze permanente vorm van regulier leven als een te sterke overhelling naar het kloosterideaal en een bedreiging voor het apostolaatswerk. Het feit dat het kerkelijk gezag juridisch gezien geen verantwoording verschuldigd was ten aanzien van de orde, versterkte haar onverzettelijkheid. Wanneer tussen 1932 en 1934 de discussie over de oprichting van een regulier huis "ongekende hoogten" begon aan te nemen, werd de discussie over de spiritualiteit naar de achtergrond verwezen. Het debat werd toen vooral beheerst door de argumenten loyaliteit (aan de kant van het regulier gezag) en inmenging (aan de kant van het apostolisch gezag).

2.4. Naar een overwicht van het kerkelijk gezag (1935-1940)

De controverse tussen het kerkelijk en het regulier gezag over de oprichting van een klooster in het vicariaat Yichang evolueerde vanaf 1934 geleidelijk naar een oplossing. Twee feiten speelden hierin een rol. De benoeming van Mathias Vlaminck, de kandidaat van Gubbels, tot nieuwe reguliere overste, versterkte de onderhandelingspositie van de bisschop. Op 18 december 1935, vrij snel na de controversiële aanstelling van Vlaminck, werd er tussen de respectieve overheden van het vicariaat een contractuele overeenkomst afgesloten waarin kerk, residentie en tuin met omliggende bossen en velden van een oude christenheid in de bergen, Danzishan, werden afgestaan aan de orde met het oog op de oprichting van een reguliere residentie. De Sint-Leopoldsresidentie van Yichang, die gelegen was in het centrum van het vicariaat en waar het seminarie voor de inlandse clerus was gevestigd, werd uitgeroepen tot quasi-residentie. De reguliere overste had er een kamer ter beschikking en mocht er zijn kloosterlingen samenroepen mits voorafgaande toestemming van de apostolisch vicaris [101]. Deze oplos-

---

100. AGOFM, SK567, 110, Vrijdaghs aan Cimino, 20 maart 1919.
101. AGOFM, SK581, 91, Gubbels aan Bello, 18 dec. 1935 (begeleidende brief bij het contract); AGOFM, SK581, 343, contractuele overeenkomst ondertekend door Gubbels en Vlaminck, 15 dec. 1935. De pauselijke goedkeuring werd verkregen in april 1937. AGOFM, SK583, 184-187, Vlaminck aan Bello, 3 april 1937.

sing bevredigde noch de reguliere overste, noch de minister-provinciaal, Emmanuel Van Berlo. Vlaminck wees erop dat hij alleen vanuit pragmatische overwegingen het contract had ondertekend. Hij bleef ijveren voor een *afzonderlijke* en *volwaardige* reguliere residentie in Yichang [102]. Van Berlo beklemtoonde in zijn visitatierapport van september 1936 de precaire situatie van het regulier gezag en bleef de regeling van december 1935 als voorlopig beschouwen [103].

De vervanging van Gerard Lunter (1929-1934) als generaal delegaat in het Verre Oosten door Alphonsus Schnusenberg (1934-1942) bespoedigde de afwikkeling van het dossier. Lunter had op het eerste regulier congres van Taiyuanfu (1929) en in diverse nota's die erop volgden, de uitbreiding van de orde in China bezongen. Als een teken van goodwill ten aanzien van het kerkelijk gezag, dat hierin een bedreiging zag, zette Schnusenberg een stapje terug. Hij was van oordeel dat de krachten niet te veel mochten worden versnipperd en dat de vooruitgang van de orde in China het best gediend was met het consequent uitbouwen van het bestaande net van regionale seminaries en kleinseminaries. De inlandse reguliere clerus moest trouwens zoveel mogelijk worden ingeschakeld in de zielzorg [104]. Ook zijn tussenkomsten in Yichang gaven blijk van een grote welwillendheid ten aanzien van het kerkelijk gezag en van een bewust streven naar de inschakeling van de reguliere initiatieven in het apostolaatswerk van de bisschoppen. Op zijn aanbeveling kwam de generaal overste tegemoet aan het verlangen van bisschop Gubbels om Moris te vervangen door de inschikkelijker geachte Vlaminck. Hij was ook de overeenkomst van december 1935 gunstig gezind.

De Propaganda Fide keurde deze overeenkomst goed bij decreet van 25 februari 1937. Hierdoor werd Danzishan onttrokken aan de jurisdictie van de bisschop en kon de plaats als reguliere residentie functioneren. Andermaal speelde de dominante persoonlijkheid van Gubbels een doorslaggevende rol in het labiele evenwicht tussen het kerkelijk en regulier gezag. Door zijn onverzettelijkheid haalde hij op alle terreinen zijn slag thuis. Tekenend voor de nieuwe gezagsverhoudingen was dat hij in 1940 op eigen houtje de begrenzing veranderde van de eigendommen die in Danzishan aan de orde waren afgestaan. Vlaminck bekloeg zich niet echt over de gang van zaken "omdat de bestaande overeenkomst toch niets voorstelde" en omdat alles erop wees dat Gubbels in Yichang geen enkele toegeving zou doen [105].

Dit "nieuwe evenwicht" veranderde echter weinig aan de spirituele toestand van de missionarissen. Zelfs provinciaal Van Berlo gaf in zijn visitatierapport van 1936 toe dat op het religieuze leven van de missionarissen niets was aan te merken. Alleen de maandelijkse recollecties konden wegens de grote afstanden tussen de missieposten en de onveiligheid van de wegen soms niet doorgaan en bij ontstentenis van een klooster kon het gemeen-

102. AGOFM, SK581, 341, 344, Vlaminck aan Lunter, 30 april en 7 juni 1936; AGOFM, SK581, 345-346, Vlaminck aan Gubbels (kopie), 24 april 1936; antwoord Gubbels (kopie), 8 mei 1936; AGOFM, SK581, 348-350, Vlaminck aan Zanin, 27 juni 1936.
103. AGOFM, SK582, 554-555, Van Berlo aan Bello (visitatieverslag), 25 sept. 1936.
104. AGOFM, SK583, 226-231, Schnusenberg aan Bello, 12 juni 1937.
105. AGOFM, SK588, 159, Van Berlo aan Bello, 24 febr. 1940; AGOFM, SK588, 195-196, Vlaminck aan Lunter, 16 febr. 1940.

schapsleven niet worden onderhouden. De spirituele noden van de missionaris waren in dit debat geleidelijk naar de achtergrond verschoven. Bij Gubbels kwam het er vooral op aan om de primauteit van het apostolische op het reguliere te bevestigen. Zoals hij in de *Praxis Missionalis* had gesteld en tijdens de provinciale visitatie van Van Berlo nog eens had beklemtoond, hadden de missionaire verplichtingen voorrang op de kloostertucht [106].

Door de halsstarrigheid van Gubbels waren niet alleen de relaties met het regulier gezag compleet verziekt, hij had ook de sympathie van het missiepersoneel verspeeld, zoals blijkt uit tal van klachten en aanvragen tot overplaatsing. Het gros van deze klachten had betrekking op de autoritaire persoonlijkheid van de bisschop. Personen die openlijk kritiek durfden te uiten, dreigden als ongewenste individuen uit de missie te worden verwijderd, zoals het reguliere overste Moris en diens raadslid Gaudentius Wouters was vergaan in 1934, tot groot ongenoegen van de meeste missionarissen. Verder was de bisschop weinig tactvol en erg impulsief. De minste tegenspraak kon zijn mateloze toorn opwekken. Hij zou herhaaldelijk in het publiek en zelfs in tegenwoordigheid van de christenen, "missionarissen hebben uitgekafferd of hen onterecht hebben beledigd" [107].

Een tweede verklaring voor de moeilijke verhoudingen moet worden gezocht in het verschillend profiel van bisschop en missionarissen. Iedereen was het erover eens dat Gubbels een man was met grote capaciteiten. Hij had meegewerkt aan de groots opgezette Vaticaanse missietentoonstelling van 1925 en hij had een beleidservaring van zes jaar als generaal missiesecretaris achter de rug (1922-1927). Hij volgde de missiologische ontwikkelingen op de voet en beschikte over een grote werkkracht en ambitie. Zijn intellectueel profiel stond in schril contrast met de veeleer praktische ingesteldheid van de doorsnee-missionaris. Zijn frustratie over niet-gerealiseerde ambities in het apostolaatswerk uitte zich in een grote wrevel over het voetvolk in zijn missie. In een ophefmakende brief aan de generaal in 1935 beschuldigde hij hen van "luiheid, gebrek aan ijver, verwaarlozing van hun ambt en onbekwaamheid". Van Berlo constateerde in 1936 een zekere minachting van de bisschop voor het kloosterleven, "alsof kloosterlingen door een ingeboren kwaal minder geschikt waren om aan apostolaatswerk te doen" [108].

Het zogenaamde "nieuwe evenwicht" tussen het kerkelijk en het regulier gezag was ook de missionarissen opgevallen. Volgens Dunstanus Put waren verschillenden onder hen van oordeel dat de reguliere overste te laks optrad in zijn relatie met de bisschop, uit vrees hetzelfde lot te ondergaan als zijn voorganger Moris. Vlaminck nam het nochtans herhaaldelijk op voor de missionarissen en hij deelde hun visie over het gedrag en de persoonlijkheid van de bisschop. In een confidentieel verslag van november 1937 zette

---

106. AGOFM, SK582, 553, 555, Van Berlo aan Bello (visitatieverslag), 25 sept. 1936; *Praxis missionalis*, 15.
107. AGOFM, SK581, 377-379, Vlaminck aan Bello, 3 maart 1936.
108. Typering van Gubbels: AGOFM, SK581, 404-416, Put aan Bello, 14 mei 1936; AGOFM, SK581, 378, Vlaminck aan Bello, 3 maart 1936; AGOFM, SK582, 555, Van Berlo aan Bello (visitatieverslag), 25 sept. 1936; interview Gyselinck, 16.

hij nog eens uitgebreid de problemen met de kerkelijke gezagsdrager op een rij. Uit dit alles blijkt hoe de bisschop stapsgewijs het regulier gezag in de missie negeerde en de touwtjes naar zich toetrok [109]. Omwille van de moeilijke relatie met de bisschop wenste Dunstanus Put in 1936 naar een ander missiegebied te worden overgeplaatst, wat hem niet werd toegestaan. De oorlogsomstandigheden veranderden de verhoudingen tussen het kerkelijk en het regulier gezag niet op afdoende wijze. Zonder overdrijven kan worden gesteld dat het succes van Gubbels in dit machtsspel tussen kerkelijk en regulier gezag als een Pyrrusoverwinning was. De bisschop stierf in 1950 in Yichang als een weinig geliefd, eenzaam en verbitterd man.

3. *De Chinamissionaris als exponent van de westerse katholieke cultuur*

In dit derde deel komen die elementen uit het missionarisprofiel aan bod die zich op een meer onbewust niveau situeerden. Meteen wordt duidelijk waarom de Chinamissionaris zich op diverse punten een totaal andere identiteit heeft aangemeten dan zijn protestantse tegenhanger.

3.1. Romanticus, in de geest van het reveil

In het eerste hoofdstuk werd de dynamische kracht van het katholieke en het protestants reveil op de ontluikende missionaire beweging geschetst [110]. De Belgische minderbroeder in China was sterk door het romantische levensgevoel getekend. Het was bijvoorbeeld een typische romantische reflex om vooral de gevaarlijke en exotische aspecten van het missiebestaan te beklemtonen. Dit avontuurlijk tintje kwam zowel in de briefwisseling, de missietijdschriften als in de propagandaliteratuur naar voren [111]. Ook de spiritualiteit van de franciscaanse Chinamissionaris was schatplichtig aan de romantiek. Het franciscanisme, dat door de Verlichtingsfilosofen als een uiting van middeleeuws obscurantisme werd afgewezen, kende onder invloed van de veranderende tijdgeest een heropleving. Deze christocentrische spiritualiteit, die een wereldbetrokken en sociale dimensie in zich droeg, sloeg in de periode van de romantiek bijzonder aan. In zijn volkse vroomheidsvormen, zoals de Maria- en de Heilig-Hartdevotie, diende het francis-

---

109. Over het conflict tussen Gubbels en zijn missionarissen: AGOFM, SK355, 377-378, Vlaminck aan Bello, 3 maart 1936; AGOFM, SK581, 405-413, Put aan Bello, 14 mei 1936; AGOFM, SK581, 414-416, Put aan missiesecretaris , 7 juli 1936; AGOFM, SK582, 554-555, Van Berlo aan Bello (rapport provinciale visitatie), 25 sept. 1936; AGOFM, SK583, 324-329, Perlot aan Bello, 8 juli 1937; AGOFM, SK583, 355, Vlaminck aan Bello, 27 juli 1937; AGOFM, SK586, 158-159, Vlaminck aan Bello (confidentieel verslag), 29 nov. 1937; AGOFM, SK585, 467-468, Gubbels aan Bello, 12 aug. 1938; AGOFM, SK586, 235-236, Boutsen aan Bello, 19 april 1938.

110. Invloed van de romantiek op de Chateaubriand, *Le génie du christianisme*: Dujardin, "Van pionier tot dienaar", 127-132.

111. Dujardin, "Van pionier tot dienaar", 127-145.

canisme zich aan als een gevoelsreligie waarin het persoonlijk engagement centraal stond [112]. Het anti-intellectualisme, eigen aan de romantiek, was de missiebeweging niet vreemd. De selectie en rekrutering van missionarissen in de minderbroedersorde kunnen hiervoor symbool staan.

De romantische onvrede met de onvolkomenheden van het heden, waarin de religie stilaan haar maatschappelijke invloed aan het verliezen was, kwam het best tot uiting in de sublimatie van het martelaarschap. Hoewel men in preconciliaire kerkelijke milieus een grote discretie aan de dag legde ten aanzien van de intiemste drijfveren van een roeping, verwezen zeven minderbroeders, onder wie twee bisschoppen, uitdrukkelijk naar hun martelaarsaspiraties. Velen interpreteerden de explosieve politieke toestand vóór de Bokseropstand veeleer als een teken van hoop. "Courage, chère soeur", schreef zuster Marie de la Transfiguration op 22 november 1898 naar een medezuster, "qui sait si cette fois nous ne conterons pas des martyrs dans la province Belge et peut-être même dans l'Institut" [113]. Het martelaarsideaal dat in de negentiende eeuw sterk de missieroeping domineerde, was ook ingegeven door een wens tot zelfheiliging en een onverzettelijke bekeringsijver tot de dood. "Je suis capable de tous les sacrifices, ou prêt même à verser mon sang pour arracher quelques unes de ces âmes aux griffes du démon", schreef Victorinus Delbrouck bij zijn aankomst in China aan zijn familie [114]. Twee jaar later al werd hij te Sikoushan om het leven gebracht, als eerste in een rij van tien martelaren.

Het bijzonder gruwelijke karakter van deze moord, die zelfs in het Belgische parlement ter sprake kwam, gaf niet alleen de missieactie een nieuwe spoorslag. Ook de martelaarsmystiek binnen de orde bereikte tussen 1900 en 1904 een ongekend hoogtepunt. Vooral het Sint-Antoniuscollege van Lokeren, waar Victorinus Delbrouck tot voor zijn vertrek naar China les had gegeven, was sterk door deze martelaarsaspiraties aangegrepen [115]. Onmiddellijk nadat hij de dood van zijn ex-collega had vernomen, deed de toenmalige professor grammatica van Lokeren, Florentius Robberecht, een aanvraag om Victorinus in de missie te mogen vervangen om zo mogelijk de martelaarskroon in ontvangst te kunnen nemen. Zes jaar later werd dit bewaarheid [116]. Ook Theotimus Verhaeghen hoopte in 1899 vurig "dat God ook aan hem dit onuitsprekelijk geluk zou schenken" [117]. Zelfs nadat hij als bisschop de volle verantwoordelijkheid voor de spirituele en materiële

---

112. Gemelli, *Het franciscanisme*, 281-303.
113. ASTOFM, LS Delbrouck 4, Marie de la Transfiguration, fmm aan zuster, 22 nov. 1898; AGOFM, SK545, 275-276, Papin aan de Portagruaro, 7 april 1884; ASTOFM, LS Everaerts 2, Everaerts aan Jeannette, 24 okt. 1885 en 10 juni 1889; ASTOFM, LS Delbrouck 4, Kleinenbroich sur la situation, 28 dec. 1898.
114. ASTOFM, EM Delbrouck, Delbrouck aan zus, 12 mei 1896.
115. ASTOFM, MP Timmers, Timmers aan lectorke, 19 mei 1894: keurt het af "dat men in de (pas opgerichte) proefschool van Lokeren aan de kinderen gedurig over China spreekt".
116. ASTOFM, LS Delbrouck 4, Robberecht aan Christiaens, 13 juni 1899 en 26 maart 1900; ASTOFM, LS Robberecht, biografische notities van Leontius Adams over Florentius Robberecht, Gent, 17 mei 1954.
117. ASTOFM, LS Delbrouck 4, Th. Verhaeghen aan P. Steven, 4 jan. 1899. Verhaeghen publiceerde ook een boek over de eerste martelaar van de provincie: Th. Verhaeghen, *Les derniers jours d'un martyr*.

vooruitgang van het vicariaat op zich had genomen, liet deze droom hem niet los. Aan de toenmalige minister-generaal, Aloysius Lauer, liet hij weten dat "hij graag bereid was om zijn bloed te geven voor alle intenties van zijn Paterniteit, indien de Heer hem de genade van het martelaarschap wilde verlenen" [118]. Dit doodsverlangen werd door de tijdgenoten niet als vaandelvlucht geïnterpreteerd. Integendeel, de marteldood werd beschouwd als de meest sublieme bekroning van het missionarissenbestaan [119]. Bovendien bestond de overtuiging dat een marteldood ook rechtstreeks de Kerk ten goede kwam, omdat het martelaarsbloed het zaad was voor nieuwe christenen [120].

Op 19 juli 1904 ging opnieuw een bloedige zindering door het China-vicariaat van de Belgische franciscanen. In Shazidi vielen drie missionarissen tegelijk, onder wie een bisschop samen met vier Chinese christenen, ten prooi aan de "vijanden van het geloof": Theotimus Verhaeghen met zijn broer Fredericus en Florentius Robberecht. Van minstens twee van deze martelaren ging er hiermee een van hun meest intieme wensen in vervulling. Opnieuw kreeg de missieactie in de Belgische provincie stevige impulsen.

Gaandeweg werden nochtans een aantal kanttekeningen gemaakt bij deze ongewilde aderlating van missiepersoneel [121]. Het rapport over de drievoudige missionarismoord uit 1904 wees uit dat de jonge bisschop Verhaeghen een aantal onverantwoorde risico's had genomen en dat hij de gefundeerde waarschuwingen van zijn Chinese christenen naast zich had neergelegd [122]. De generaal droeg hierop Modestus Everaerts als opvolger voor, die 31 jaar ervaring in de Chinamissie had en was gekend om zijn voorzichtigheid [123]. Tijdens zijn bisschopsmandaat (1904-1922) brak voor Zuidwest-Hubei een periode van relatieve rust aan. Alleen de laatste vier jaar kwam het vicariaat meer en meer in de greep van de burgeroorlog tussen Noord en Zuid, wat zich vertaalde in een vijfde marteldood. Julianus Adons werd op 14 juni 1922 vermoord te Xindiamba door noordelijken die naar Yichang waren afgezakt om de stad tegen de zuiderlingen te verdedigen [124].

Hoewel de martelaarskroon minder openlijk werd geambieerd en sommige missionarissen er wat nuchterder tegen aankeken, verloor de martelaarsmystiek haar aantrekkingskracht niet bij de doorsnee-Chinamissionaris [125]. Zij bleef tijdens het interbellum een belangrijk motief in de

---

118. ASTOFM, LS Delbrouck 4, Th. Verhaeghen aan Schoutens, 4 jan. 1899; AGOFM, SK552, 189-190, Th. Verhaeghen aan Lauer, 25 juli 1900.
119. ASTOFM, MP Delbrouck 1-11, Brief klasgenoot Delbrouck, 14 april 1899.
120. Nolf, *Lofrede van de zeer eerwaarden pater Florentius Robberecht.*
121. ASTOFM, LS De Walleff, De Walleff aan familie, 14 dec. 1904.
122. AGOFM, SK553,178-182, nota over de moord op Th. Verhaeghen en companen, 1904.
123. Cf. jaarlijks verslag over de missie. AGOFM, SK553, 344-350; SK553, 575-579, Everaerts aan Schuler, 7 sept. 1905, 6 sept. 1906.
124. AGOFM, SK559, 727-730, Everaerts aan Klumper, 14 jan. 1922.
125. Volgens Valentinus Van der Straeten waren veel vervolgingen in het verleden te vermijden geweest indien de missionarissen niet zo veelvuldig waren betrokken bij lokale processen. Als voorbeeld verwees hij naar het geval Delbrouck "die de dommigheden van pater Marcellus [Sterkendries] met zijn dood had moeten uitboeten". ASTOFM, LS Van der Straeten III, Van der Straeten aan Salesius, [1926]. Zie ook: AGOFM, SK551, 89-93, visitatierapport Everaerts, 4 okt. 1899.

missieroeping [126]. Vooral het feit dat het vicariaat op 9 september 1929 opnieuw werd opgeschrikt door een brutale moord, met name op bisschop Trudo Jans en drie van zijn missionarissen, Tibertius Cloodts, Rupertus Feynaerts en Bruno Van Weert, wakkerde de martelaarsmystiek opnieuw aan. "De martelaarsgeest zweeft rondom ons, we leven in een martelaarstijd", zo stelde Robertus Van Voorden het cru [127]. Op 7 april 1931 werd Marinus Adons omgebracht, de broer van de eerder vermoorde Julianus Adons, als laatste in de rij Chinamartelaren. Ook hij had tijdens zijn leven veel interesse voor het martelaarschap vertoond [128].

In het debat over de apostolaatsmethoden dat vanuit de nieuwe geest van *Maximum illud* zowel in Zuidwest-Hubei als in andere vicariaten werd gevoerd, kwam de oude heroïserende beeldvorming over de missie en het martelaarschap onder vuur te staan. De missiologische school van Leuven beschouwde het martelaarschap als "un moyen exceptionel d'établir l'église". Pierre Charles bekritiseerde "le besogne missionnaire à l'appétit du baptème de sang" [129]. De franciscaanse Chinamissionaris bleef deze heroïserende en romantiserende bespiegelingen nochtans hoog in het vaandel voeren. Ze bleven ook een efficiënt rekruterings- en propagandamiddel, zoals bleek uit de succesbrochure van Stanislas Kerckhove, *De bloedige missie*. Nog in 1953, ter gelegenheid van de inhuldiging van een gedenkteken ter ere van de paters Adons te Hasselt, bezongen Pieter Jan Broekx en met hem de hele katholieke gemeenschap "de heerlijkheid van het martelaarschap" [130]. Niet alleen was het nieuwe missiologische gedachtegoed nog niet doorgedrongen in de katholieke volksmassa's, het bleef onder de missionarissen zelf, ook in Zuidwest-Hubei, fel ter discussie staan. Dit kwam onder meer naar voren tijdens de begrafenisplechtigheid van de laatste martelaar van Zuidwest-Hubei, Marinus Adons. Natalis Gubbels, die gekend was om zijn vooruitstrevende missiologische opvattingen, hanteerde tijdens de homilie niet het gebruikelijke heroïserende martelaarsjargon. Hij liet zelfs enkele kritische geluiden horen, wat hem door de missionarissen bijzonder kwalijk werd genomen. De Chinamissionaris liet zich niet zonder slag of stoot van de geïdealiseerde en geromantiseerde beeldvorming ontdoen.

3.2. Strijdend ultramontaan

Het denken van de negentiende-eeuwse katholieke missionaris was op een nog meer fundamentele wijze beïnvloed door het ultramontanisme.

---

126. Interview Theunissen, 2; interview Serryn, 6; interview Gyselinck, 2; interview Eerdekens, 1-2; interview Luypaert, 5; ASTOFM, LS Van Nieuwenhuyse III, Van Nieuwenhuyse aan zus, 3 jan. 1926; AGOFM, SK564, 34-35, Janssen aan Klumper, 28 febr. 1927.
127. ASTOFM, MP Van Voorden, Van Voorden aan familie Jans, 21 dec. 1929; ASTOFM, LS Van Nieuwenhuyse III, Van Nieuwenhuyse aan zus, 8 aug. 1931; ASTOFM, LS Jans III, lijkrede voor mgr. Jans door Norbertus Broeckaert ofm; ASTOFM, LS Jans III, B. Adons aan pastoor, 15 okt. 1929.
128. ASTOFM, LS Jans III, M. Adons aan E.H., 19 febr. 1930.
129. Charles, *Dossiers de l'action missionnaire*, nr. 42, Part. théor. nr. 7, 4.
130. *Het Belang van Limburg*, 16 aug. 1953; *De Standaard*, 29 maart 1922.

De middeleeuwse term "ultramontani", in letterlijke zin "zij die aan de overkant van de bergen, in casu de Alpen leven", kreeg in de achttiende eeuw een meer algemene, kerktheologische inhoud. De verdedigers van het supranationale Romeinse gezag werden door hun tegenstanders smalend als "ultramontanen" of "satellieten van de paus" gebrandmerkt [131]. De affiniteit tussen de katholieke missiebeweging en het ultramontanisme, die hier in het licht wordt gesteld, slaat vooral op de negentiende-eeuwse maatschappij-filosofische inhoud van het begrip. In de Belgische context had de politieke fractie die "uit trouw aan het Vaticaan het politieke liberalisme verwierp en het herstel van de katholieke Staat nastreefde", alleen tussen 1850 en 1881 een zekere politieke relevantie [132]. Als bredere maatschappelijke denkstroming die in de geest van het antiliberale traditionalisme een confessionalisering van de maatschappij in al haar geledingen nastreefde, was dit ruimere "filosofische" ultramontanisme niet alleen in België, maar ook in andere katholieke landen na 1881 nog een inspirerende kracht [133]. Vooral van de Romeinse kwestie (1870), en voor België van de eerste schoolstrijd (1878-1884), ging een moeilijk te overschatten mobiliserende kracht uit. Overal ontstonden tekenen van solidariteitsbetuiging met het ongelukkige lot van Pius IX. In het zog van deze sympathiebetuigingen voor de paus of van de acties tegen de liberale onderwijswet Van Humbeeck, kreeg het ultramontaanse gedachtegoed een nieuwe dynamiek. Met een herboren strijdbaarheid beantwoordden voormannen uit de katholieke burgerij de oude wekroep voor herkerstening van de volksmassa's, tegen de zogenaamde uitwassen van de moderne samenleving. Door hun volgehouden actie in "het werkelijke land" verwierven de ultramontanen omstreeks 1880 voor het eerst een brede volksbasis in België, wat zonder meer als een succesrijke "omgekeerde revolutie" kan worden beschouwd [134].

Het is niet toevallig dat de katholieke missiebeweging juist rond 1870 een stevige volksbasis verwierf, in tegenstelling tot de protestantse zendingsbeweging, die reeds vroeger tot volle rijpheid was gekomen. Op een moment dat de katholieken internationaal veld aan het verliezen waren, zoals blijkt uit de Romeinse kwestie, de Kulturkampf in Duitsland, de bewust antikerkelijke politiek van de liberale regeringen in Frankrijk en België, sloeg de mobilisering voor de zoeaven of voor de pauselijke werken sterk aan. Deze dynamiek bracht ook een grotere openheid teweeg voor de katholieke missieactie, die juist toen een pauselijk label verwierf.

De katholieke missiebeweging en het ultramontanisme vertoonden een duidelijke ideologische verwantschap. Ook de katholieke missiebeweging was een exponent van een soort absoluut katholicisme, een bijna mystiek zendingsbewustzijn dat niet tot compromissen bereid was. Het centrale doel van het ultramontanisme was de herkerstening van Europa: "omnia instau-

131. Roegiers, "De gedaanteverwisseling van het Zuidnederlandse ultramontanisme", 11-37.
132. Wij sluiten ons aan bij de ruimere definitie van het begrip ultramontanisme door Lamberts. Lamberts, ed., *De kruistocht tegen het liberalisme*.
133. Lamberts, "Het ultramontanisme in België", 38-39; Van Isacker, *Werkelijk en wettelijk land*.
134. De Maeyer, "Kunst en politiek", 68-71.

rare in Christi". In de missiebeweging werd dit herkersteningsideaal op een mondiale schaal in de praktijk gebracht, met dezelfde combattiviteit en scrupuleuze beginselvastheid als dit bij de radicaal-ultramontanen het geval was. De sympathie van ultramontaanse voormannen voor de missiebeweging was trouwens opvallend. De Belgische missies telden bijvoorbeeld menig oud-zoeaaf in hun rangen [135].

Ook de Belgische minderbroeders in China waren door het ultramontanisme beïnvloed. Bij verschillende missionarissen speelde de eerste schoolstrijd (1870-1884) een doorslaggevende rol in hun roeping. In de Limburgse familie Adons, die vier Chinamissionarissen voortbracht onder wie twee martelaren, werd vader Adons door zijn liberale baas aan de deur gezet omdat hij weigerde zijn kinderen naar het gemeenteonderwijs te sturen. Deze consequente optie voor "de ziel van het kind" werd in de familiehistoriografie als een roemrijke daad in herinnering gebracht. Van de martelaar Victorinus Delbrouck herinnerden zijn biografen zich dat naar aanleiding van de onderwijswet van 1879: "il creusa une fosse au milieu de la cour pour y enterrer le cadavre du liberalisme". Ook de lekenbroeder Valentinus Van der Straeten kon zich op zijn 67ste nog levendig voorstellen hoe hij als negenjarige wegens de schoolstrijd de liberale school moest verlaten en er werd uitgelachen "omdat hij nen djeef was en zijn moeder nen kwezel". Bij de zusters waar hij nadien school liep, ontstonden de eerste kiemen van zijn roeping [136].

Zoals bij de radicale ultramontanen uit de tweede helft van de negentiende eeuw, was de christelijke strijdbaarheid een belangrijk ingrediënt van het missionarisprofiel. Deze onuitputtelijke godsdienstijver en onvermoeibare geestdrift om nieuwe zielen te winnen voor het Rijk Gods werd in de briefwisseling telkens opnieuw beklemtoond. De missieopleiding bleef, zoals de priesteropleiding in de diocesane seminaries trouwens, tot in het interbellum vooral gericht op persoonsontwikkeling, waarbij de ziele-ijver en het strijdend katholicisme centraal stonden [137]. Ook in de protestantse zendingsbeweging was de bekeringsijver een centrale gedachte. Warren typeerde de protestantse zendelingen als "fundamentalists by conviction" [138].

Een tweede karakteristiek die terug te voeren is tot het ultramontanisme en alleen het profiel van de katholieke missionaris tekende, was de sterke verknochtheid aan de figuur van de paus [139]. Aangezien de minderbroedersorde van pauselijk recht was en alle katholieke missionarissen sinds het

135. Lamberts, "Joseph de Hemptinne", 105; *De Bode*, XXXIV (1908-9) 386: bericht het overlijden van de Hemptinne.
136. Adons, *Gebroeders Adons uit Hasselt*; ASTOFM, LS Van der Straeten II-III, "Notes sur le jeune Joseph Delbrouck"; Archivalia Van der Straeten: autobiografie [1925].
137. AGOFM, SK548, 105-106, Christiaens aan de Parma, 23 april 1891; ASTOFM, MP Boutsen 2. Voor de missieopleiding: cf. Dujardin, "Van pionier tot dienaar", 122-123, 141-145, 147-150; Spindler, ed., *Sciences de la mission et formation missionnaire*.
138. Warren, *Social History and Christian Mission*, 44-49.
139. Filippi bijvoorbeeld vroeg in 1883 een levensgrote foto van Pius IX, samen met een hernieuwing van zijn abonnement op de *Osservatore Romano*, waarin hij de politieke situatie in Europa nauwgezet volgde. AGOFM, SK545, 248-249, Filippi aan de Portagruaro, 23 april 1883; AGOFM, SK545, 273-274, Filippi aan da Venezia, 4 maart 1884.



Postkaart uitgegeven door de procuur van de franciscaanse missies met de vijf Belgische franciscanen die tussen 1898 en 1922 in China om het leven kwamen. Typerend is de symboliek. Bovenaan, verwijzend naar de hemel, vindt men de attributen die de verhevenheid van het martelaarsideaal uitdrukken: de martelaarspalm en -kroon. Onderaan, verwijzend naar het aardse tranendal dat de wereld toch maar was, wordt de universele strijd tussen goed en kwaad uitgebeeld. Het kwaad wordt voorgesteld als een briesende draak, in een Chinees kader. Alleen het kruis, symbool voor het christendom, werd geacht dit kwaad te kunnen terugdringen.

jurisdictieconflict uit de zeventiende eeuw de titel van "apostolisch" missionaris droegen, was de trouw van de minderbroeder aan het kerkelijk gezag, waarvan hijzelf de jure een uitvloeisel was, niet buitensporig. Deze loyaliteit had onwillekeurig maatschappelijk-politieke implicaties. Tot dit door de congregatie van het Heilige Officie was verboden (1864), werd het ontologisme onderwezen in de klerikaten van de minderbroeders. Deze theocratische kenleer sloot nauw aan bij het antiliberale traditionalisme [140]. Tijdens de afwikkeling van de Romeinse kwestie (1870), maar ook daarna, verdedigden de minderbroeders consequent een radicaal-ultramontaanse maatschappijvisie, waarbij aan de religie als meest verheven werkelijkheid ook in de maatschappelijke ordening een centrale plaats werd toebedeeld [141]. Dit kwam onder meer tot uiting in de lofrede die in 1904 werd uitgesproken naar aanleiding van de marteldood van Florentius Robberecht. Ze bevatte de stelling dat "de godsdienst, én de steun was van de mensch, én de macht van het volk én de hoeksteen der samenleving moest zijn", een uitspraak die in de context van de maatschappelijke discussie duidelijk politiek was geladen [142]. Zelfs nadat de clerico-liberale strijd in België wat geluwd was en het christen-democratische gedachtegoed het pleit leek te winnen, was het politieke denken van de Chinamissionaris nog steeds door dit ultramontaanse referentiekader getekend, in die mate zelfs dat bepaalde stellingnamen erg wereldvreemd aandeden. Naar aanleiding van de ondertekening van het verdrag van Versailles liet Marinus Adons zich in een brief aan zijn jongere broer Elisius ontvallen "dat de vrede van korte duur zou zijn, omdat de vrijmetselaars aan het hoofd stonden van de bijzondersten der verbondenen en omdat deze geallieerden weigerden om de paus te erkennen". Ook Julianus Adons zag in de acties van de "goddeloze Pruis" tijdens de Eerste Wereldoorlog een personificatie van het kwaad [143].

Een derde element uit de gedachtewereld van de missionaris dat terug te voeren is tot het ultramontanisme, was een zeer intens cultuurpessimisme. De protestantse zendeling was sterker beïnvloed door de optimistische Verlichtingsfilosofie, die meer vertrouwen schonk aan de kracht van de rede [144]. De negentiende-eeuwse katholieke missionaris was doordrongen van een allesoverheersend, bijna jansenistisch aandoend zondebesef. Hij was

---

140. Van Berlo, *L'ordre des frères-mineurs*, 209-213; Laureys, *De mindere broeders*, 68 (15); Henry, "Le traditionalisme et l'ontologisme"; Lamberts, *Kerk en liberalisme*, 134, 301-302, 386-391.

141. De antiliberale houding van bisschop Filippi komt tot uiting in: AGOFM, SK545, 284-285; SK546, 186-187, Filippi aan de Portagruaro, 30 sept. 1884 en 18 maart 1885. De Italiaanse regering noemde hij "een atheïstische regering die vijandig staat tegenover de paus" en hij protesteerde tegen "haar heiligschennende beroving van de goederen van de Propaganda". Hij vroeg toestemming om de Italiaanse bescherming van missionarissen in China te mogen weigeren.

142. Nolf, *Lofrede van Florentius Robberecht*, 6.

143. ASTOFM, EM Adons I 99, 75, 77, M. Adons aan E. Adons, 20 okt. 1918; J. Adons aan E. Adons, 4 nov. 1918 en 1 febr. 1919.

144. Hutchison, "Modernism and Missions", 110-112; Van Butselaar, "Godvrezende monteurs en gedreven studenten", 53-54; Warren, *Social History and Christian Mission*, 36-57. Pirotte (*Périodiques missionnaires belges*, 294-304) vindt in de protestantse missietijdschriften geen enkele aanval tegen het rationalisme. De thematiek m.b.t. de duivel is er afwezig.

ervan overtuigd dat de mensen door de erfzonde van nature tot het kwaad waren geneigd [145]. Dit bracht hem tot een zeer pessimistische voorstelling van de wereld, als een tranendal, een ballingsoord, een doorgang naar de dood [146]. Vanuit deze optiek is het begrijpelijk dat hij zich, in vergelijking met een martelaar die in de hoogste geborchten van de hemel de goddelijke volheid kon aanschouwen, zag als een nietig zondaar, als een "arme overlevende" [147]. Het zondebesef en de hiermee nauw verbonden wens tot zelfheiliging waren wezenlijke bestanddelen van het missionarisprofiel. Julianus Adons schreef "naar China te zijn gekomen om zijn zonden te boeten, om te lijden en te strijden en in Jezus' hart geheiligd en gelouterd te worden" [148]. Dit cultuurpessimisme had ook sociale implicaties. Vanuit de overtuiging dat de moreel en religieus zwakke volksmens diende te worden beschermd, wezen de missionarissen structuurhervormingen van de hand die een sociale en politieke emancipatie van de katholieke arbeider vooropstelden. Hij opteerde voor oplossingen met een paternalistische en caritatieve inslag, zoals die geboden werden door het organisatiekatholicisme dat via een wijdvertakt systeem van maatschappelijke controle de volksmens moest behoeden voor het secularisatiestreven.

Ook de bouwkunst en de figuratieve vormgeving bevestigen de ultramontaanse gezindheid van de Belgisch-franciscaanse Chinamissionaris. De ultramontanen beschouwden de gotiek, die de kunst bij uitstek was van de christelijke Middeleeuwen, als de meest geschikte stijlvorm voor hun traditionalistische kerkopvatting [149]. In het vicariaat Zuidwest-Hubei was de neogotiek een van de favoriete vormentalen, die vooral in eenvoudige en functionele gebouwen gestalte kreeg. De grafkapel van bisschop Filippi in Yichang droeg gotische kenmerken [150]. Damianus De Walleff gebruikte in 1905 gotische elementen in zijn kerkarchitectuur en in 1909 vond Gratianus Laurent het een goed idee dat de aspirant-missionaris Marinus Adons lessen zou gaan volgen in de Sint-Lucasscholen, bij uitstek de tempel van de neogotiek [151]. Hij vroeg prompt enkele eenvoudige plannen te willen opsturen van altaren, meubelen en bidbanken. Het jaar voordien had diezelfde Laurent met giften van weldoeners uit België trouwens nog een gotische kerk gebouwd in de oude christengemeente Shanjinhe [152]. Toen Julianus Adons in 1913 het relaas deed van zijn bouwperikelen beschouwde hij de neogotiek nog altijd als een ideaal. "Ge ziet dat de gotiek in China nogal gedwee is en zich schikt naar onzen bouwtrand in slijkbrikken". Nog in 1918 was hij van plan om in Badong "een kerk te bouwen in schonen

145. Lamberts, "Joseph de Hemptinne", 96.
146. ASTOFM, MP De Cock, De Cock aan familie, 1 juli 1929; ASTOFM, EM Delbrouck, 107-108, Delbrouck aan moeder: "ce monde est une vallée de larmes, je jouis le bonheur à cause du bon Dieu".
147. AGOFM, SK545, 282-283, Filippi aan de Portagruaro, 27 mei 1884.
148. ASTOFM, EM Adons I 56, J. Adons aan E. Adons, 16 dec. 1908.
149. De Maeyer, "Kunst en politiek", 57-124.
150. ASTOFM, MP De Hemptinne, Foto grafkapel en grafzerk.
151. ASTOFM, LS De Walleff, de Walleff aan familie, 5 sept. 1905.
152. ASTOFM, MP Laurent, Laurent aan Delobelle, 28 juni 1909; AGOFM, SK554, 437, Everaerts aan Schuler, 5 sept. 1908.

gothiek" [153]. Tibertius Cloodts kreeg nog in 1926 een gotische kazuifel toegestuurd [154]. Via de derde orde waren de contacten met tenoren van de neogotiek in België, zoals Jean-Baptiste de Bethune, geïnstitutionaliseerd, wat ook zijn implicaties had voor de bouwpolitiek van de orde in België. De Gentse afdeling van de derde orde telde ook een aantal invloedrijke ultramontaanse notabelen in haar rangen, zoals de Joseph de Hemptinne, Jules Lammens en Desiré Casier-Legrand.

3.3. Cultuurexclusivist

Het gevolg van de ultramontaanse inspiratie, waarbij de katholieke cultuur als enig geldend referentiekader werd vooropgesteld, was een uitgesproken cultuurexclusivisme. De eigen katholieke religie werd als voornaamste normerende waarde ervaren, als enige mogelijkheidsvoorwaarde voor het zieleheil waarvan zondaars en heidenen uitgesloten bleven. Dit cultuurexclusivisme kwam niet alleen in de opvatting van het apostolaatswerk tot uiting, maar ook in de evaluatie van de inlandse beschaving en van de sociale en politieke ontwikkelingen. Het culturele superioriteitsbesef was trouwens niet typisch voor de katholieke missionaris in het algemeen of de Belgische minderbroeder in het bijzonder. Het was kenmerkend voor de gehele westerse beschaving die aan de vooravond van de Eerste Wereldoorlog sterk doordrongen was van kolonialisme en imperialisme [155].

Bij de Belgische minderbroeder in China kwam dit onder meer tot uiting in de manier waarop hij zijn nieuwe culturele omgeving waarnam. Bij de interpretatie van de dagelijkse werkelijkheid in en buiten de missie hanteerde hij een middeleeuws-augustiniaans denkschema, waarin de spanning tussen de morele categorieën "goed" en "kwaad", verpersoonlijkt door God en duivel, centraal stonden [156]. In deze universele strijd tussen goed en kwaad beschouwde de missionaris zich als een instrument van het goede. Zowel successen als tegenslagen in het apostolaat werden vanuit dit bipolair denkschema geïnterpreteerd [157]. Wanneer er in 1893 een golf van vervolgingen over zijn vicariaat trok, zag bisschop Christiaens hierin een signaal dat het bekeringswerk van zijn missionarissen vruchten opleverde. Volgens hem was het "een teken dat de duivel een paar punten verloren had, en juist daarom zulk een buitengewoon lawaai maakte" [158].

---

153. ASTOFM, EM Adons I 66, 74, J. Adons aan E. Adons, 16 jan. 1913 en 11 juli 1918.
154. ASTOFM, MP Cloodts T I, Cloodts aan Madeleine, 28 febr. 1926.
155. Van Laarhoven, *De kerk van 1770-1970*, 231; Gründer, *Christliche Mission*, 321-375. Over Kongo: ASTOFM, LS Jans I, Jans aan familie, 9 nov. 1908. Tijdens een lezing voor de ingenieursafdeling van Limburg wordt pater Columbanus Clement ofm voorgesteld als "een waardig dienaar van God en koning": ASTOFM, MP Clement C, gepubliceerd in: *Unie der ingenieurs uit de speciale scholen van Leuven* (1943).
156. AGOFM, SK542, 168-170, 156-157, Filippi aan de Portagruaro, 12 dec. 1875 en 20 jan. 1876.
157. AGOFM, SK543, 304, Van Gestel aan de Portagruaro, 25 okt. 1879; AGOFM, SK550, 9, Christiaens aan de Parma, 10 juni 1895.
158. AGOFM, SK552, 187-188, Franzoni aan Lauer, 27 aug. 1900; AGOFM, SK549, 25-26, Christiaens aan de Parma, 28 aug. 1893; AGOFM, SK552, 261, Laurent aan



Het cultuurexclusivisme was een belangrijk ingrediënt van het missionarisprofiel. Zoals kenmerkend was voor de gehele westerse wereld, was de missionaris sterk doordrongen van het geloof in de superioriteit van de eigen westerse katholieke cultuur en beschaving. Deze catechetische prent, bewaard in het minderbroedersarchief van Sint-Truiden (1930) getuigt reeds van een zekere vorm van aanpassing aan de inlandse vormgeving. Op dit detail van de hemel hebben de hemelpoorten een Chinese architectuur. God, de engelen en de meeste heiligen en gelukzaligen zijn als westerlingen afgebeeld. (s.l., s.d.)

Het ligt voor de hand dat het beeld van de eeuwenoude Chinese maatschappij vanuit dit moreel-augustiniaanse referentiekader nogal negatief uitviel. De Chinezen werden als een "arm, ruw en halfwild volk"[159] afgeschilderd, China "als een arm gedachtenland, zonder cultuur" [160]. Met het confucianisme, de ethische grondslag van deze op traditionele leest geschoeide maatschappij, liep de missionaris evenmin hoog op. De Chinezen, zo schreef Marinus Adons aan zijn broer en tevens aspirant-missionaris, "leren eerst wat rommel uit Confucius en hierdoor staan ze na 2000 jaar nog altijd even ver" [161]. Hijzelf ging er prat op een jongensschool te zullen oprichten "waar men de goede boeken zou studeren, in plaats van al die klets van Confucius" [162]. De Chinese beleefdheid deed hij af als "uitwendig, niet gemeend", "als zoveel mogelijk leugens verkopen" en een Chinees mandarijn noemde hij "een onnozele snul in ceremoniekledij". In de geest van Evariste Huc of Léon Wieger waren ook de Belgische franciscanen niet mals voor de intellectuele capaciteiten of karakteriële kentrekken van de Chinezen [163]. Men vergeleek hun bedriegerijen met die van de joden [164]. Volgens Hubertus Adons "was hun verstand in 't algemeen zo begrensd dat ze zelfs de eenvoudige onderrichtingen van de missionaris niet verstonden".

Het valt op dat het vooral jonge missionarissen waren die ijverig rapporteerden over de culturele eigenaardigheden van dit vreemde volk. Na een lange missie-ervaring had de missionaris minder oog voor deze culturele bijzonderheden. Hij had bovendien bepaalde aspecten van de inlandse cultuur geassimileerd waardoor hij zich een meer genuanceerd beeld ging vormen van de maatschappij. Het is typerend voor zijn moreel-christelijk referentiekader dat de voornaamste nuancering juist bestond in het maken van een onderscheid tussen katholieke en niet-katholieke Chinezen. Vooral de oude christenen van de tweede en derde generatie wekten bij de katholieke missionaris een grote waardering op. Hubertus Adons was werkelijk geëmotioneerd door de spontaneïteit en de sympathie waarmee hij door de oude christengemeenschap van Danzishan ter gelegenheid van zijn priesterjubileum werd bedacht [165].

De katholieke missionaris in China bevond zich dus als het ware in een soort ideologisch en cultureel cocon waarbij de eigen exclusivistische maatstaven een positieve waardering van de nieuwe culturele omgeving in de weg stonden. We wezen reeds op de ultramontaanse inspiratie voor deze opvattingen. Deze gettomentaliteit was echter ook ingegeven door de toenmalige ecclesiologische inzichten van de Kerk, die ervan uitgingen dat het heil enkel in de katholieke Kerk bereikbaar was en dat sterven zonder doopsel onher-

---

159. ASTOFM, EM Adons I 48, J. Adons aan E. Adons, 11 okt. 1907.
160. ASTOFM, EM Adons I 94, M. Adons aan E. Adons, 1 jan. 1918.
161. ASTOFM, EM Adons I 90, M. Adons aan E. Adons, febr. 1913. Zie ook: ASTOFM, MP Adons Ma. 16, M. Adons aan P. Regalatus, juni 1927.
162. ASTOFM, EM Adons I 1, H. Adons aan M. Adons, 23 febr. 1900.
163. Huc, *L'empire chinois*; Wieger, *L'âme chinois*. Zie ook: Kervyn, *Méthodes d'apostolat moderne en Chine*, 132-379.
164. ASTOFM, EM Adons I 16, H. Adons aan M. Adons, 25 jan. 1908; ASTOFM, LS De Walleff, De Walleff aan ouders, 18 juli 1913; ASTOFM, MP Boutsen 2, archivalia pater Boutsen.
165. ASTOFM, EM Adons I 27, H. Adons aan E. Adons, 4 juli 1911.

roepelijk alle heilsmogelijkheden wegnam. De nochtans tegemoetkomende Trudo Jans verklaarde in 1928 nog zijn clichématig negatieve voorstelling van de Chinese cultuur vanuit het feit dat "het land nooit de christelijke godsdienst en beschavingsmiddelen had gekend". De heidenen leefden er volgens hem "zeer ongelukkig, zonder geloof en zonder hoop" [166].

3.4. Nationalist

De verbondenheid met de eigen culturele en ideologische bakermat mondde bij de meeste Chinamissionarissen uit in een overtuigd nationalisme. Dit kwam niet alleen tot uiting in zijn vele verwijzingen naar het vaderland, maar ook in de territoriale verdelingspolitiek van de Propaganda Fide. Haar beleid was erop gericht om via een doorgedreven territoriale opsplitsing en een herverdeling van de missiegebieden een grotere deelname van de westerse Kerk aan de missionering mogelijk te maken. Tussen 1878 en 1905 moesten de drie traditionele missieorden in China, de franciscanen, de missions étrangères de Paris en de lazaristen, onder druk van de Propaganda grote delen van hun verworven terrein prijsgeven ten voordele van nieuwe missiecongregaties zoals de jezuïeten, de Belgische scheutisten, de Italiaanse missions étrangères de Milan of de Duitse missionarissen van Steyl. Bij de toewijzing van de missiegebieden in China deed er zich een opmerkelijke verschuiving voor van de oude koloniserende mogendheden uit het Zuiden (Spanje, Portugal en in hun kielzog Italië) naar nieuwe regio's in het Noorden (Frankrijk, Duitsland, Nederland en België), waar de inwerking van het religieuze reveil groter was [167].

In een tweede herstructureringsgolf, tussen 1922 en 1941, realiseerde de Propaganda een nog verregaander territoriale versnippering in een poging om de Chinamissies zo efficiënt mogelijk te ontsluiten. Er kwam een nieuwe geografische indeling op basis van kerkelijke regio's en in de toewijzing van de missies deed er zich een verdere verschuiving voor naar de periferie. Niet alleen Noord-Europa (Ierland), Oost-Europa (Hongarije) en de Verenigde Staten veroverden stilaan hun plaats op het forum van de katholieke missionering, ook de contemplatieve orden (benedictijnen) en vooral de inlandse clerus deden resoluut hun intrede [168].

Een tweede belangrijk principe dat de Propaganda Fide hanteerde bij de toewijzing van missiegebieden aan een bepaalde orde of congregatie was het nationaliteitenbeginsel. Door op een handige manier in te spelen op het bestaande nationalisme wist de Propaganda de betrokkenheid van de westerse Kerk bij het missiegebeuren te verhogen. De identificatie met een bepaald missiegebied vergemakkelijkte de overdracht van financiële middelen en

166. ASTOFM, LS Jans I, Jans aan familie, 20 nov. 1908 en 28 maart 1911.
167. *Les missions en Chine*, 109-34 (Shandong), 147-155 (Shanxi), 169-183 (Shaanxi), 293-311 (Hubei), 327-331 (Hunan).
168. *Les missions en Chine*, 55-187, 327-348: de negen franciscaanse vicariaten van 1891 waren opgedeeld in 47 afzonderlijke vicariaten, waarvan er in 1940 nog slechts 26 franciscaan waren gebleven. Negen vicariaten waren toevertrouwd aan de inlandse clerus.

personeel naar de missies. "Belgische" missionarissen kwamen in "Belgische" missies terecht, waardoor zij het gevoel kregen met hun missieactiviteiten ook iets voor het vaderland te doen. Dit identificatiegevoel was in de roepingenpastoraal en in de missieproganda van cruciaal belang.

Het nationalisme kwam in de diverse fasen van de geschiedenis van het vicariaat Zuidwest-Hubei aan de oppervlakte. Tijdens het debat over de overdracht van het vicariaat aan de Belgen (1880-1889) spande bisschop Filippi zich in om het vicariaat zoveel mogelijk Italiaans te houden. Na de overdracht konden de overblijvende Italianen hun minoriteitspositie in het Belgische vicariaat moeilijk aanvaarden. Giovanni Franzoni voelde zich in 1908 als laatste Italiaan tussen de Belgen "als een raap vergeten door de landbouwers" [169]. Telkens wanneer een verdere verdeling van het vicariaat aan de orde was, stelde het nationaliteitenvraagstuk zich opnieuw. Volgens de reguliere overste van Zuidwest-Hubei zag de Franse bisschop van het naburige Chongqing, Xavier Jantzen, het met tegenzin aan dat Engelsen of Amerikanen zich zouden installeren tussen hun twee vicariaten in, maar hij zou evenmin Duitsers hebben gewild [170]. Ook de minister-provinciaal Van Berlo wees er in 1938 nog op dat "de Vlamingen niet erg genegen waren om in de Franse missies te verblijven" [171].

Het nationalisme manifesteerde zich echter niet alleen op het beleidsniveau. Ook de dagelijkse leefwereld van de missionaris was getekend door een besef van de eigen nationale identiteit. In de briefwisseling tussen missionarissen en hun familieleden viel op hoe talrijk de verwijzingen naar de eigen culturele en politieke bakermat waren. Trudo Jans stelde in 1909 "blij te zijn dat Onze Lieve Heer van hem geen Chinees had gemaakt" en hij bevestigde "dat zijn hart bleef zoals vroeger" [172]. De Eerste Wereldoorlog deed de nationalistische gevoelens nog heviger oplaaien, in die mate zelfs dat reguliere overste Gubbels zich bij de generaal bekloeg over de negatieve invloed van het patriottisme op het samenhorigheidsgevoel onder zijn missionarissen [173].

Omwille van het nationalisme verwierp generaal visitator Gérenton in 1920 het voorstel van de generaal om één generaal commissaris aan te stellen voor alle franciscaanse Chinamissies. Hij zou de bestaande reguliere oversten vervangen en hun visitatieplicht overnemen. "Comme nous sommes ex omnibus gentibus et linguis et que le tempérament diffère avec la nation, il est préférable je crois que chaque vicariat ait son commissaire provincial. Il serait même à souhaiter pour la bonne harmonie et la bonne entente qu'il n'y ait pas dans le même vicariat de religieux de nationalité différente. S'ils pouvaient être tous de la même province, ce serait encore mieux. On éviterait

---

169. AGOFM, SK546, 179; SK553, 252-253, Franzoni aan Simeoni, 26 nov. 1885: over zijn "amor patriae vincit omnia"; Franzoni aan Schuler, 11 febr. 1905.
170. AGOFM, SK567, 164-167, Vlaminck aan Marrani, 23 okt. 1929. Over Louis-Gabriel-Xavier Jantzen mep, bisschop van Chongqing van 1925 tot na 1940: *Les missions en Chine*, 271.
171. AGOFM, SK585, 364-365, Van Berlo aan Lunter, 13 aug. 1938.
172. ASTOFM, LS Jans I, Jans aan pastoor, 20 jan. 1909.
173. ASTOFM, EM Adons I 77, J. Adons aan E. Adons, 1 febr. 1919; AGOFM, SK557, 684-686, Gubbels aan Cimino, 15 okt. 1916.

ainsi bien des misères qui font souffrir les Supérieurs, mettent tout le monde dans la gêne, portent préjudice à notre satisfaction personnelle, paralysent nos forces pour étendre le règne de Notre Seigneur Jésus Christ et que quelquefois aussi peut-être scandalisent les fidèles" [174].

3.5. Antimodernist

Het religieuze reveil had een vergelijkbare inwerking op het katholicisme en het protestantisme. Tot op zekere hoogte deed er zich in de negentiende eeuw een vergelijkbare ideologische ontwikkeling voor in de missie- en zendingsbeweging. De protestantse zendeling was eveneens getekend door het romantisch triomfalisme, de onverzettelijke bekeringsijver en het nationalisme die de katholieke missionaris typeerden. Ook hij huldigde een vergelijkbare exclusivistische heilsleer. Dit betekende niet dat hij zich ideologisch op de lijn van zijn katholieke tegenvoeter bevond.

De ideologische verschilpunten tussen de katholieke missie en de protestantse zending kunnen nog het best worden geïllustreerd door te verwijzen naar de verschillende invloed van het modernisme op beide bewegingen. Deze denkstroming ontstond vanuit een algemene behoefte om de geloofsinhouden van het christendom aan te passen aan de verwezenlijkingen van de moderne samenleving [175]. Aanvankelijk hoorde de term modernisme alleen thuis in de katholieke denksfeer. Hij sloeg op een beweging die sinds 1890 en vooral na de publicatie van *L'Evangile et l'Eglise* (1902) van Loisy veld won en een aanpassing van het katholicisme aan de hedendaagse cultuur nastreefde. Na de afkeuring van het modernisme door de katholieke hiërarchie in 1907 vond de term geleidelijk ingang in het protestantisme. Progressieve stromingen binnen de protestantse theologie, die voordien als "new theology" of "protestant liberalism" werden omschreven, werden meer en meer onder de algemene noemer van het modernisme geplaatst, uit bewondering voor priester Loisy en de adaptieve beweging binnen het rooms-katholicisme. In de jaren 1920 kende de term in het Amerikaanse protestantisme een dubbel gebruik. Critici, die de te extreme assimilatie van het christendom met categorieën van het toenmalige wetenschappelijke en seculiere denken aan de kaak wilden stelden, gebruikten de term modernisme veeleer in negatieve zin, als een vorm van "extreem liberalisme". Liberale theologen die zich wilden afzetten tegen de herwaardering van de oude doctrines binnen het liberalisme, gebruikten hem in positieve zin [176].

Door het snelle ingrijpen van de kerkelijke autoriteiten bleef de invloed van het modernisme op het katholieke denken beperkt. Na de afwachtende houding van paus Leo XIII bond vooral Pius X de strijd aan met het modernisme. In 1903 plaatste hij vijf werken van Loisy op de index. In het

---

174. AGOFM, SK559, 127-128 (personnel, II.a.), Gérenton aan Cimino, 31 maart 1920.
175. Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, 7-29; Aubert, "Die modernistische Krise", 435-500; Haers, *Kardinaal Mercier en het modernisme*, 3-4.
176. Hutchison, "Modernism and Missions", 110-112.

decreet *Lamentabili* (3 juli 1907) veroordeelde hij 65 stellingen van modernistische inslag. In de encycliek *Pascendi domini gregis* (8 sept. 1907) wees hij de gehele doctrine af. In *Sacrorum antistitum* (1 september 1910) werden alle geestelijken verplicht om een antimodernisteneed af te leggen [177].

De hoofdreden voor de afwijzing van het modernisme was een te sterke assimilatie met categorieën van het toenmalige wetenschappelijke en seculiere denken. In het spoor van de moderne filosofie kwamen de modernisten tot conclusies die de geldigheid van de traditie en het leergezag op de helling zetten [178]. Onder invloed van het Kantiaans agnosticisme waren zij ervan overtuigd dat de draagwijdte van de menselijke rede beperkt bleef tot de ervaringswereld. De religie werd hierdoor herleid tot een subjectief gevoel. De controverse rond het modernisme is ideologisch te herleiden tot een polemiek tussen de Kantiaanse filosofie en de neothomistische wijsbegeerte, die Leo XIII in *Aeterni patris* (4 augustus 1879) had gepromoot en die in *Pascendi domini* (1907) als voornaamste remedie tegen het modernistische euvel werd aangeprezen. De neothomisten achtten de metafysische werkelijkheid wel voor de rede toegankelijk. Door de persoonlijke geloofservaring centraal te stellen en het evolutionisme in de dogmatiek en bijbelexegese toe te passen, gaven de modernisten volgens hen onvoldoende krediet aan het leergezag en de traditie. Volgens de neothomisten kon er nooit een wezenlijke tegenspraak bestaan tussen de domeinen van wetenschap en geloof, omdat de waarheid slechts één kon zijn [179].

Op de katholieke missiebeweging, die zich rond de eeuwwisseling gedroeg als een beweging die geïnspireerd was door het ultramontanisme, was de invloed van het modernisme zo goed als onbestaande. In het traditionalistische Zuidwest-Hubei was het modernistische gevaar zelfs niet eens reëel te noemen. Dit nam niet weg dat een ijverige bisschop als Everaerts reeds zes maanden na het bekend maken van *Sacrorum antistitum* liet weten dat alle missionarissen in zijn vicariaat de antimodernisteneed hadden afgelegd, waarvoor de generaal hem per kerende post prees [180]. Hiermee bevestigde hij nogmaals zijn orthodoxie en hiërarchische trouw.

In de protestantse missiebeweging voltrok er zich onder invloed van het modernisme een opmerkelijke scheiding der geesten. Onder meer in de American Board of Commissioners for Foreign Missions (ABCFM) deed er zich onder impuls van progressieve, niet-denominatiegebonden stromingen zoals de Student Volunteer Movement (SVM) en de Young Men's Christian Association (YMCA), een ingrijpende ideologische confrontatie voor, in die zin dat de liberale theologie er tegen 1920 definitief het pleit had

---

177. Pius X, *Pascendi domini gregis*, 5-116. Voor het modernisme in Frankrijk: Reardon, *Liberalism and Tradition*, 224-281; Engeland: Boudens, "George Tyrrell and Cardinal Mercier", 313-351; Schoenl, *The Intellectual Crisis in England Catholicism;* Loome, *Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism.*

178. Het modernisme werd beïnvloed door de Kantiaanse epistemologie, het Hegeliaanse idealisme, het darwinistische evolutionisme en de ervaringsleer van Schleiermacher.

179. Modernisme en katholiek leerambt: Trippen, *Theologie und Lehramt in Konflikt;* Hartley, *Thomistic Revival and the Modernist Era.*

180. AGOFM, SK555, 494-495, Everaerts aan Schuler, 29 maart 1911; AGOFM, SJ254, 4, Schuler aan Everaerts, 1 mei 1911.

gewonnen [181]. Deze liberale theologie, die een antwoord wilde bieden op de nieuwe mensvisie die onder invloed van de moderne wetenschappen was tot stand gekomen, wilden de modernisten ook toepassen op de zendingsbeweging. Dit had niet alleen implicaties voor de theologische visie op het fenomeen religie. Het beïnvloedde op een zeer fundamentele wijze de maatschappijopvatting en culturele attitudes van de zendeling en dus ook onrechtstreeks zijn kijk op het apostolaat. Onder invloed van het evolutionisme had hij een meer relativistische kijk op zijn eigen religie en die van anderen, waardoor hij niet zozeer de dogmatische waarheden ervan in het licht stelde, maar veeleer oog had voor de historische en culturele krachten die de particuliere religieuze vormen bepaalden. Volgens de modernisten bestond er zoiets als een universeel religieus gevoel, dat immanent aanwezig was en als gemeenschappelijke basis gold voor elke particuliere vorm van religie. Uit deze immanentietheorie leidde de liberale theologie de ingeboren goedheid van de mens af, de basis van een optimistische vooruitgangsideologie die ook Loisy aanhing.

Het geloof in de universalistische waarden van het christendom maakte onder invloed van het evolutionisme plaats voor een zekere relativiteitszin ten aanzien van het eigen religieuze en culturele waardenpatroon. Een van de voornaamste bekommernissen van de nieuwe theologie was dan ook om het christendom te ontdoen van die geloofselementen die cultureel bepaald waren. Zij wilde als het ware komen tot een soort supra-religie, die los stond van elke culturele incarnatie en bijgevolg gemakkelijker door vreemde volkeren assimileerbaar was. Deze evolutionistische immanentietheorie had ook sociale consequenties. Doordat de exclusivistische heilsgedachte in vraag werd gesteld, was het logisch dat men afstapte van de traditionele, sterk sacramenteel gerichte pastoraal die vooral op "het individuele heil van de zielen" was gericht. De liberale theologie gaf de voorkeur aan indirecte apostolaatsmiddelen die vooral het sociale heil beoogden, vandaar de term "social gospel". Bepaalde zendelingen gingen hierin zelfs zover dat zij actief participeerden aan sociale en politieke hervormingsprogramma's van links-politieke signatuur.

In protestantse missiekringen bracht de confrontatie met deze liberale missietheologie een schokeffect teweeg bij de conservatieven. De liberalen zelf weten deze crisis aan de vroegere onwetendheid over vreemde culturen en aan het triomfalisme dat eigen was aan "the romantic age of world-conquering enthusiasm". De modernisten stelden de finaliteit van de missie als zodanig niet in vraag, maar pleitten voor een meer wetenschappelijke aanpak in de missiemethoden. Hoewel ze het imperialisme veroordeelden, behielden zij toch een optimistische kijk op de westerse beschaving en dit in tegenstelling tot de conservatieven en hun katholieke tegenhangers, die zoals Hutchison het stelde "were likely to see the home culture as morally declining or bankrupt". Vervolgens stapten de liberalen af van de bipolaire visie van deze laatsten als zou er zich een strijd tussen goed en kwaad, tussen de duistere machten en de goddelijke wil aan het afwikkelen zijn. Het absolute diende

---

181. Hutchison, (*The Modernist Impulse in American Protestantism*, 3) stelt dat tegen 1920 meer dan de helft van de protestantse publicaties modernistisch van strekking waren.

volgens hen in horizontale zin te worden geïnterpreteerd en was dus ook voor niet-christenen toegankelijk [182].

3.6. Antiprogressist

In de katholieke missionering deed er zich onder invloed van de verwetenschappelijking van de missiologie een vergelijkbare scheiding der geesten voor, zij het pas in de jaren 1920-1930 en niet echt onder een modernistisch gesternte. In het kader van de algemene verwetenschappelijking van het katholieke denken, die onder impuls van het neothomisme was tot stand gekomen, ontstond er in Duitsland een positief-wetenschappelijke discipline die voor het eerst de missieactiviteit als studieobject had. De missiologische school van Münster (1885-1914) leverde met pioniers als Jozef Schmidlin, Robert Streit en Johannes Dindinger een wezenlijke bijdrage aan het wetenschappelijk onderbouwen van de missie. In hun Kirchenbildungstheorie stelden zij het uitdragen van het westerse religieuze model centraal en in hun theologie primeerde het exclusivistische heilsconcept [183].

De missiologische school van Leuven daarentegen bracht onder impuls van de jezuïet Pierre Charles en de nieuwe opvattingen van het pausdom terzake een meer progressieve invalshoek op het missiebegrip, waarbij vooral de inplanting van een autochtone Kerk centraal stond. Adaptatie stelde hij voorop als het voornaamste principe van zijn nieuwe missiologie. De vroegere, vaak destructieve strategie ten aanzien van de inlandse culturen maakte plaats voor een fundamenteel respect. In dezelfde geest wees Charles het oude adagium van "buiten de Kerk geen heil" van de hand. De confucianistische filosofie bevatte volgens hem niets wat tegengesteld was aan de christelijke moraal. Door aan de inlandse godsdiensten en culturen een zekere heilswaarde toe te kennen, stapte hij indirect af van de traditionele bipolaire en pessimistische mens- en wereldvisie die zo typisch was voor de negentiende-eeuwse katholieke missiebeweging. De zondeval had de menselijke natuur niet volkomen bedorven, aldus Charles. In iedere eerlijke en menselijke daad die in de wereld werd gesteld, moest de werking van de goddelijke genade en voorzienigheid worden onderkend [184].

Net als de liberale theologen aan protestantse zijde maakte Charles een aantal kanttekeningen bij de notie van het politieke imperialisme waarmee missie en zending tot dan toe ontegensprekelijk waren verbonden. Hij stelde de essentie zelf van het kolonialisme niet in vraag, maar zette toch de traditionele verwevenheid van de missie met de politiek op de helling. Hij vreesde immers dat hierdoor op termijn de toekomst van de missie zelf werd

---

182. Invloed van het modernisme op de protestantse zendingsbeweging: Hutchison, "Modernism and Missions", 110-134; Id., *The Modernist Impulse in American Protestantism*, 86-88, 132-155, 258-261.
183. Schmidlin, *Katholische Missionslehre im Grundriss*, 255, 259.
184. Charles, *Dossiers de l'action missionnaire*, nr. 39, Part. théor. nr. 4. Charles geeft in "Autour du problème de l'adaptation. Introduction." (*SML*, 1926, 1-10) een heel accurate en beknopte probleemstelling van het adaptatieprincipe. Zie ook: Dujardin, "Van pionier tot dienaar", 147-150.



Pater Lebbe identificeerde zich sterk met de nieuwe missieopvattingen. Hij liet zich tot Chinees naturaliseren en pleitte voor een verregaande vorm van aanpassing aan de Chinese cultuur en gebruiken. Hij was ook voorstander van een snelle en verregaande bevoegdheidsoverdracht aan de inlandse clerus. Hij spaarde zijn kritiek niet op de tot dan toe gevoerde apostolaatsmethoden. Om die reden was hij in het behoudsgezinde missiemilieu zeer controversieel.

ondergraven. Hij pleitte ervoor dat de missionaris zich zo weinig mogelijk met politiek zou inlaten en stelde voor dat hij zich in de eerste plaats als een vertegenwoordiger van de universele Kerk zou profileren. "Het is niet toegelaten om geesten te denationaliseren onder voorwendsel om hen te christianiseren", aldus Charles.

Het is opmerkelijk dat de progressieve katholieke missiologen - zoals de protestantse modernisten trouwens - afstand wilden nemen van het negentiende-eeuwse romantiserende begrippenapparaat waarin noties als triomfalisme, martelaarszin en nationalisme centraal stonden. Zij legden vooral de nadruk op een rationele en wetenschappelijke aanpak, waarbij een gedegen missiologische vorming centraal stond. In hun sociaal engagement gingen de progressief-katholieke missiologen niet zo ver als sommige strekkingen binnen het protestantisme die een daadwerkelijke politieke actie voorstonden. Ze gaven echter wel de voorkeur aan sociale apostolaatsvormen. Hierdoor verschoof het accent van de directe sacramentele pastoraal naar het indirecte apostolaat waarin een professionalisering van het onderwijs en de gezondheidszorg centraal stonden [185].

De katholieke missiebeweging aan de basis was sterk verdeeld ten aanzien van de progressieve missietheologie, die in het spoor van *Maximum illud* en de missiologische school van Leuven tot stand was gekomen. De tegenstellingen tussen oud en nieuw waren zo scherp dat er sprake was van een ware controverse. In het spoor van hun ultramontaanse erfenis wierpen de minderbroeders in Zuidwest-Hubei zich op als verdedigers van de traditie. Diverse persincidenten illustreren de hevigheid van het conflict. Tibertius Cloodts verwees in 1928 naar een incident over het nut van de inlandse clerus tussen de conservatieve *Revue Catholique des Idées et des Faits* en de progressieve *Bulletin des Missions* van de benedictijnen [186]. In 1930 ging Marinus Adons heftig tekeer tegen de "zotte en hatelijke klap" van de *Bulletin de la Jeunesse Chinoise* en de *Revue de Lophem* [*Bulletin des Missions*], twee tijdschriften die nauw aanleunden bij de nieuwe ideeën van de missiologische school van Leuven en die, aldus Adons, "gedurig op de rug sloegen van de missionarissen" [187]. In 1939 zat een artikel van de benedictijn Boland in het tijdschrift van de samisten de franciscaanse missionarissen blijkbaar zo hoog, dat zij via de generaal in Rome, Leonardo Bello, tussenkwamen bij de Propaganda Fide om een rechtzetting te eisen. Dat gebeurde ook effectief [188].

Opvallend is dat de hele hetze zich concentreerde rond de figuur van pater Lebbe, die zowat symbool stond voor de nieuwe koers. Bij de meeste

---

185. Gadille, "La transversale contemplative des modèles missionnaires", 29-38; Charles, *Les dossiers de l'action missionnaire. Manuel de missiologie.* Voor de tegenstelling Schmidlin-Charles: Ohm, "Die Liebe zu Gott in den nicht-christlichen Religionen", 158-159, 317-318; Loffeld, *De grondgedachte van missiewerk en missie-actie*, 12-17. Cf. hoofdstuk IV, 2.
186. ASTOFM, MP Cloodts T I, Cloodts aan Madeleine, 19 juli 1927 en 5 juli 1927.
187. ASTOFM, MP Adons Ma. 16, M. Adons aan P. Regulatus, 30 sept. 1930, Sint-Antonius 1930.
188. AGOFM, SK587,102-5, Turf aan Secretaris, 22 febr. 1939; Costantini aan Bello, 28 maart 1939.

missionarissen te velde, waaronder ook veel scheutisten, had Lebbe wegens de gezagsproblemen met zijn Franse bisschop alle krediet verloren. De "nefaste" invloed van zijn ideeën in Europa en bepaald in Rome was velen een doorn in het oog [189]. Het belangrijkste argument waarmee men de nieuwe lijn wilde ontkrachten, was de stelling dat zij "die van alles wilden veranderen" China niet echt kenden en zeker niet het binnenland, waar de katholieke missionering traditioneel het sterkst was vertegenwoordigd. Contradictorisch genoeg werden niet alleen de polyglot Lebbe, maar ook de Chinese benedictijn en oud-diplomaat dom Célestin Lou van Sint-Andries Brugge en de apostolische delegaat Celso Costantini beschuldigd van een gebrekkige kennis van de Chinese realiteiten [190]. Opvallend is ook de manier waarop de franciscaanse Chinamissionaris elke kritiek op de oude aanpak als een aanslag beschouwde op zijn persoonlijke waardigheid [191].

Hoewel dit punt niet altijd effectief ter sprake kwam, was het hoofdelement in de polemiek ontegensprekelijk de visie op de inlandse clerus. De optie om zo snel mogelijk de Chinese priesters het roer te laten overnemen, was volgens de franciscanen om diverse redenen niet haalbaar. De generaal visitator had in 1920 zelfs een schisma in het vooruitzicht gesteld indien een Chinees tot bisschop zou worden gewijd. Nog in 1940 publiceerde de directeur van de taalschool in Beijing, Beatus Theunissen, een artikel waarin hij wees op de gevaren van een te snelle overdracht van verantwoordelijkheid aan de inlandse clerus [192]. Ten slotte kregen ook de Missiologische Weken van Leuven, die vanaf 1922 werden georganiseerd door de jezuïet Charles, een veeg uit de pan. Marinus Adons noemde de jezuïeten de vrijmetselaars van de rooms-katholieke Kerk en Tibertius Cloodts schreef in 1928 aan een jeugdvriendin dat "alle missionarissen liever haar werk in de parochies hadden dan al die grote missiologische weken te Leuven die meer in de war stuurden dan de zaak vooruit te helpen" [193]. Slechts uitzonderingen als Natalis Gubbels en in beperkte mate Trudo Jans waren de progressieve opvattingen iets gunstiger gezind.

---

189. ASTOFM, LS Van der Straeten II-III, Van der Straeten aan Angelinus, 25 juni [1924]; AGOFM, SK559, 122-124, Gérenton aan Cimino, 1 april 1920: i.v.m. *Maximum illud*.
190. ASTOFM, LS Van der Straeten II-III, Van der Straeten aan Salesianus, 17 jan. 1926; ASTOFM, MP Adons Ma. 16, M. Adons aan P. Regalatus, Sint-Antonius 1930.
191. ASTOFM, LS Van der Straeten III, Van der Straeten aan Salesianus, 17 jan. 1926: Over Lebbe en zijn Chinese studenten: "ze schrijven volgens mgr. veel gemene dingen over de missionarisssen".
192. ASTOFM, LS Van der Straeten II-III, Van der Straeten aan P. Procurator, 25 juni [1924]; AGOFM, SK559, 122-124, Gérenton aan Cimino, 1 april 1920, over Chinese bisschopsbenoemingen: "Ce serait mettre l'église en peril et ça résultera probablement à un schisme".
193. ASTOFM, MP Adons Ma. 16, M. Adons aan Fransken, 13 nov. 1926; ASTOFM, MP Cloodts T I, Cloodts aan Madeleine, 5 juli 1928.

3.7. Anticommunist, in de geest van de Katholieke Actie

Het conservatieve profiel van de franciscaanse Chinamissionaris uitte zich tijdens het interbellum in een strijdend anticommunisme en een militante Katholieke-Actiementaliteit.

Als een dam tegen de grootschalige verwereldlijking van de cultuur en het hiermee gepaard gaande invloedsverlies van de katholieke Kerk, ontvouwde Pius XI (1922-1939) reeds tijdens de eerste jaren van zijn pontificaat een ambitieus programma ter herkerstening van de westerse samenleving, genaamd de Katholieke Actie. Het is niet toevallig dat diezelfde paus ook groot belang hechtte aan de missionering, zoals bleek uit de groots opgezette Vaticaanse missietentoonstelling uit 1925 of uit de encycliek *Rerum ecclesiae* (1926), waarin hij de stellingen van *Maximum illud* (1919) over de oprichting van een inlandse hiërarchie nogmaals bevestigde. Klaarblijkelijk zag hij, zoals zijn voorgangers Leo XIII en Pius X, in de ontwikkeling van een missieactiviteit op mondiale basis een middel om het verloren gegane terrein van het katholicisme in de westerse wereld te compenseren[194].

Het is niet denkbeeldig dat Pius XI de inspiratie voor zijn Katholieke Actie juist in de missiebeweging heeft gevonden. Tussen het "nieuwe" fenomeen van de Katholieke Actie en de negentiende-eeuwse missiebeweging bestonden duidelijke parallellen, niet alleen qua concept en doelstelling, maar vooral wat betreft de sociale en politieke opstelling. Het basisconcept van de Katholieke Actie om de leken als gewone "milites Christi" aan het hiërarchische apostolaat van de Kerk te laten deelnemen was eigenlijk reeds met succes beproefd in de protestantse en katholieke missieactie van de negentiende eeuw. Reeds daar had men ervaren hoe door de bundeling van bescheiden bijdragen en sympathiebetuigingen van eenvoudige christenen, grootse dingen konden worden gerealiseerd. Zowel in de Katholieke Actie als in de negentiende-eeuwse missieactie stond het engagement van de individuele leek centraal. Zijn gebed, zijn overtuiging, zijn persoonlijk engagement en eventueel zijn roeping waren de hoekstenen van een nieuw militantisme dat de katholieke Kerk (of de missiebeweging) een nieuw elan moest bezorgen. Door een beroep te doen op de massabeweging hanteerde men eigenlijk een modern concept om een oud doel te realiseren, namelijk het herstel van de machtspositie van de Kerk zoals tijdens de gloriedagen van het ancien régime. De Katholieke Actie wilde het verloren gegane terrein in de westerse samenlevingen terugwinnen en "Christus als een Christus-Koning doen heersen op straten en pleinen, in scholen en ateliers, bij de jeugd en in het gezinsleven". De missieactie had vooral "de bekering van een miljard heidenen" op het oog. Beide bewegingen waren gekenmerkt door een militante veroveringsdrang en een diep geloof in de eigen universalistische aanspraken [195].

Een tweede element uit de Katholieke Actie dat doet denken aan de missiebeweging was de strakke leiding van de hiërarchie. Sinds de oprichting

194. Rétif, "L'avènement des jeunes églises", 126-158.
195. Over de Katholieke Actie: Gerard, *De katholieke partij*, 249-252; Vos, "Het dubbelspoor van de Katholieke Actie".



Het behoudsgezinde profiel van de franciscaanse Chinamissionaris kwam ook tot uiting in een strijdend anticommunisme en een militante Katholieke-Actiementaliteit. De Katholieke Actie was een belangrijk nieuw apostolaatsmiddel uit de jaren 1930, dat bisschop Gubbels sterk promootte. De foto toont de boyscouts van Yichang in vol ornaat, met de inlandse priester Augustinus Li, afkomstig uit de oude christenheid Danzishan.

van de Propaganda Fide in 1622 werd de missionering meer en meer verankerd in het centrum van de Kerk. Alle apostolische missionarissen stonden onder het gezag van de paus. Het Romeinse centralisatiestreven in de negentiende en twintigste eeuw versterkte deze trend. Ook Pius XI belichaamde deze centralisatiebeweging zeer goed, zowel in zijn missiebeleid als in zijn Europees-maatschappelijke opstelling [196]. De Katholieke Actie was eveneens een product van dit centralisatiestreven. Een van de meest controversiële aspecten van de Katholieke Actie was trouwens het feit dat men probeerde om de bestaande sociale organisaties, die in de geest van *Rerum novarum* op standenbasis waren ontstaan, als het ware te "ultramontaniseren" en onder de directe leiding van de paus en de hiërarchie te plaatsen. Van deze "alzijdige en autonome" organisaties werd verwacht dat zij hun sociaal-economische en politieke activiteiten zoniet zouden opgeven, dan toch ondergeschikt zouden maken aan hun religieus engagement. De "zuivere Katholieke Actie", zoals die door de paus werd voorgeschreven, stelde immers het pastorale werk van de Kerk centraal en legde aan de katholieke organisaties een sociale en politieke neutraliteit op. Verschillende auteurs hebben deze zogenaamde "neutraliteit" doorprikt en gewezen op de veeleer rechtse oriëntatie van de Katholieke Actie.

Hierbij dient te worden verwezen naar de politieke toestand in Italië. Het concept van een strikt kerkelijke en apolitieke Katholieke Actie was een element van het compromis dat tussen het fascistische regime van Mussolini en de Kerk was tot stand gekomen en waarbij de Kerk, in ruil voor een apolitieke opstelling, de volledige autonomie over de katholieke jeugdbewegingen en educatieve werken kreeg. Volgens Emmanuel Gerard moet dit op zijn minst worden geïnterpreteerd als een vorm van lijdzaamheid ten aanzien van het nieuwe regime. Liever dan een afwijzende houding aan te nemen tegen Mussolini en de christen-democraten van don Sturzo te steunen, verkoos de paus op politiek vlak het veld te ruimen voor het fascisme [197].

Ook in België kende de Katholieke Actie aanvankelijk vooral succes in conservatieve en ultramontaanse kringen. Kanunnik Abel Brohée en priester Louis Picard waren de pioniers van de Katholieke Actie nieuwe stijl in België. Als eersten concipieerden ze in 1922 de nieuw opgerichte Association Catholique de la Jeunesse Belge (ACJB) volgens de richtlijnen van Pius XI. Brohée bekritiseerde sterk de standsorganisaties van de christelijke arbeiders (ACW) omdat "l'idée de classe" volgens hem socialistisch van inspiratie was. Een unitaire structuur voor de Katholieke Actie zou het klassekarakter van de standsorganisaties kunnen doorbreken. Picard was gekend voor zijn corporatistisch gedachtegoed en hij sympathiseerde zelfs met de Action Française [198].

Zonder de Katholieke Actie gelijk te stellen aan het nieuwe-ordedenken, moeten we toch een zekere affiniteit tussen beide stromingen vaststellen. Griet Van Haver onderzocht in *Onmacht der verdeelden* de positie van de Vlaamse katholieken ten aanzien van het opkomende fascisme. Het corpo-

196. Rétif, "L'avènement des jeunes églises", 138.
197. Gerard, "Cardijn, arbeidersbeweging en Katholieke Actie".
198. Gerard, *De katholieke partij*, 250-252, 394-397; Gerard, "Cardijn, arbeidersbeweging en Katholieke Actie", 143, (16-17).

ratisme en het anticommunisme waren volgens haar twee belangrijke elementen die de natuurlijke affiniteit tussen beide gedachtestromingen verklaren. Het negentiende-eeuwse traditionalisme en antiliberalisme die in de Kerk van de jaren 1930 nog latent aanwezig waren, vormden hiervoor een gunstige voedingsbodem. In het licht van de groeiende secularisering was de hunkering naar een meer organische maatschappij reëel. Het corporatistische gedachtegoed was trouwens in de conservatieve vleugel van de katholieke opinie blijven voortleven.

Reeds in het midden van de negentiende eeuw had de kerkelijke hiërarchie het marxisme verworpen, omwille van zijn antiklerikalisme, zijn uitgesproken materialisme, zijn klassenstrijd en zijn principiële verwerping van privé-eigendom. In de jaren 1920 en 1930 was het anticommunisme een belangrijke factor in het mobiliseren van de nieuwe-ordebeweging. Ook in de Katholieke Actie was het anticommunisme een belangrijk element. Het nam in de katholieke opinie van de jaren 1930 zelfs de proporties aan van een ware kruistocht. Veel katholieken ervoeren het communisme als een grotere dreiging dan het fascisme [199].

De katholieke missiebeweging had reeds in de negentiende eeuw een uitgesproken ultramontaans en conservatief profiel. Door de opmars van de Katholieke Actie en de algemene verrechtsing van het politieke klimaat in de jaren 1930 werd deze oriëntatie als het ware nog versterkt. Dit komt heel duidelijk naar voren in de opstelling van de Belgische franciscanen ten aanzien van de sociaal-politieke ontwikkelingen in de Chinese maatschappij. In de negentiende eeuw en de eerste decennia van de twintigste eeuw waren de opvattingen van de missionarissen sterk gekleurd door de clerico-liberale strijd die zich in Europa afspeelde. De sociale kwestie bleef op de achtergrond. De "*ko-ti-houi*" of Boksers werden door de Belgische franciscanen als vrijmetselaars of "francs-maçons Chinois" afgedaan, terwijl niet zozeer het antiklerikale, maar veeleer het antiwesterse gedachtegoed in hun ideologie centraal stond [200]. Typerend is ook dat de minderbroeders in de moderniseringsbeweging, die na de vernietigende nederlaag van China tegen Japan (1895) kwam opzetten, een existentiële bedreiging zagen. Vooral de opmars van het niet-katholieke gedachtegoed was hun een doorn in het oog. Peregrinus Theunissen zag met lede ogen aan hoe het gezag en de macht van de missionaris werden ondergraven "door Chinese studentjes die in Europa gestudeerd hadden en wisten te spreken over 'la séparation de l'église et de l'état'"[201]. Over de revolutie van 1911 sprak Julianus Adons zich niet echt uit. Hij voorzag wel dat de hervormingen zich op termijn ook daar zouden manifesteren. "Van socialisme, sociologie (sic) en syndicaten gesproken,

---

199. Van Haver, *Onmacht der verdeelden*, 53-55, 176-183, 269-270.
200. Over de "franc-maçons Chinois": ASTOFM, LS Delbrouck 4, Delbrouck aan familie, okt. 1898; ASTOFM, LS Delbrouck 4, Verhaeghen aan Schoutens, 1 dec. 1898; ASTOFM, LS Delbrouck 4, Everaerts aan familie, 11 juli 1902; Marie de la Transfiguration fmm aan ouders, 26 dec. 1898. Over achtergronden en ideologie van de Bokseropstand: Hsu, "The Boxer Uprising", 115-130.
201. AGOFM, EM Adons II 37, Theunissen aan medebroeders, 17 okt. 1919.

daar zijn de Chinezen, in onze bergen ten minste, nog in verre niet rijp voor. Wel is het zo dat de hervormingen zich snel opvolgen" [202].

De politieke geschiedenis van China verliep na de revolutie van 1911 vrij chaotisch. Vooral tijdens de jaren 1917-1927, het tijdperk van de "almachtige" warlords, kalfde het centrale gezag verder af, ten gunste van de buitenlandse invloed. Na het verdrag van Versailles, dat het 21-eisenprogramma van Japan inwilligde, werd het gekrenkte patriottisme meer en meer een mobiliserende factor in de politieke krachtsverhoudingen in China. In Zuid-China (Guangzhou) reorganiseerde Sun Yat-sen in 1923 de Guomindang op basis van een nationalistisch programma.

De franciscaanse missionarissen hadden echter weinig begrip voor het gekrenkte eergevoel van de Chinese nationalisten. Ze hadden vooral oog voor de revolutionaire dreiging die uitging van deze patriottische, anti-imperialistische en sociaal-emancipatorische beweging. Het is opvallend dat in de evaluatie van de politieke toestand in China vooral de boeman van het bolsjewisme ten tonele werd gevoerd en dat er tussen de verschillende -ismen (nationalisme, socialisme, communisme) weinig differentiatie werd aangebracht. Het bolsjewisme en de revolutiegedachte deed Marinus Adons, met een expliciete verwijzing naar de traditionalist Joseph de Maistre, af als "satanique dans son essence" [203]. Het nationalistische regime van Guangzhou werd meestal als bosjewistisch afgedaan [204]. Marcellus Sterkendries had zich in de burgeroorlog tussen Noord en Zuid dermate geëngageerd en zich de haat van zuiderlingen op de hals gehaald, dat die in 1926, wanneer zij de streek van Hubei weer onder controle kregen, vast van plan waren om Ma Shenfu, pater Sterkendries, om te brengen. Voor de oversten zat er niets anders op dan deze missionaris met verlof naar België te sturen [205].

De wantrouwige houding ten aanzien van het regime van Guangzhou was trouwens een vrij algemeen verschijnsel in de internationale politiek op dat ogenblik. Ook de Belgische gezant in Beijing, de Warzée, wees in een rapport van juli 1925 over de politieke toestand in China vooral op het bolsjewistische gevaar en op de Sovjet-invloed op de Guomindang, ondanks de sympathie van de socialistische minister van Buitenlandse Zaken, Emile Vandervelde, voor de nationalistische zaak [206].

In 1926 verbrak generaal Jiang Kai-shek echter het eenheidsfront met de communisten en startte met succes een militaire expeditie vanuit Guangzhou naar het Noorden. Hoe openlijker Jiang zich afkeerde van de communisten, hoe meer hij op internationale diplomatieke steun kon rekenen. Reeds in februari 1926 wijzigde de Warzée zijn houding over de Guomindang. In 1928 installeerde Jiang de regering van Nanjing zonder de communisten, die hij met toenemende ijver bekampte. De algemene verrechtsing

202. ASTOFM, EM Adons I 61, J. Adons aan E. Adons, 9 juni 1911.
203. ASTOFM, MP Adons Ma. 16, M. Adons aan P. Regalatus, juni 1927.
204. ASTOFM, MP Cloodts T I, Cloodts aan Madeleine, 19 febr. [1925], onbevl.ontv. Maria 1926.
205. AGOFM, SK562, 151-153, Vlaminck aan Klumper, 5 okt. 1926.
206. Vermeersch, "Het buitenlands beleid van België tegenover China", 324-326.

van het politieke klimaat, die in het Europa van de jaren 1930 aan de gang was, manifesteerde zich ook in de Guomindang. De sociale revolutie maakte plaats voor een anticommunistische kruistocht en volgens Fairbank droeg de Beweging van het Nieuwe Leven (1934) fascistische trekjes in zich [207].

De franciscaanse Chinamissionaris, die veeleer als behoudsgezind werd getypeerd, koos in de politieke strijd van de jaren 1927-1937 tussen communisten en nationalisten duidelijk de zijde van deze laatsten. Het behoudsgezinde profiel van de Belgische franciscaan blijkt ook uit zijn verknochtheid aan het exterritorialiteitsregime en aan het concessiesysteem voor de buitenlandse mogendheden. Nog in 1937 drukte Hubertus Adons zijn vrees uit dat de westerse mogendheden in China hun concessies zouden kwijtraken [208]. Niet iedereen ging echter zover in zijn sympathie voor de rechtse autoritaire regimes als Gabriël Boutsen, die in 1932, op een moment dat Japan zijn invloed in China systematisch aan het uitbreiden was en Mantsjoerije tot protectoraat had verknecht, ronduit verkondigde dat het "voor China heilzaam kon zijn om door Japan getuchtigd te worden". Hij was ook van oordeel dat het communisme in China niet op efficiënte wijze was bestreden, evenmin als dit met het liberalisme in België het geval was geweest [209].

Besluit

In het profiel van de franciscaanse Chinamissionaris is een duidelijke evolutie merkbaar, zowel vanuit het standpunt van het missionaire beleid als van de individuele spiritualiteitsbeleving. Het aantal Belgische minderbroeders in China nam sterk toe, van vijf à tien eenheden in de jaren 1870-1900 tot 53 in 1935. Dit kwam neer op een relatieve stijging van de missieactiviteit binnen de provincie van 5% in 1880 tot 30% in 1941. De meest opmerkelijke stijging van de missieloyaliteit van de Sint-Jozefsprovincie deed zich voor rond de eeuwwisseling. Ze moet gekaderd worden binnen de geleidelijke afbouw van het recollectieideaal, waarbij de monastieke spiritualiteit moest inbinden ten voordele van een grotere maatschappelijke betrokkenheid in de wereld. In de jaren 1920 verliep niet alleen de rekrutering voor de missies vlotter, ook het peil van de algemene vorming én van de missieopleiding binnen de orde verhoogde, onder meer door de inrichting van een speciaal jaar missiologie te Rome. Door de intensifiëring van de taalstudie verbeterde ook de kennis van het Chinees in het vicariaat Zuidwest-Hubei, zodat de voorwaarden werden geschapen voor een beter contact met de lokale bevolking.

Het typische franciscaanse dualisme tussen het beschouwende leven van de kloosterling en het actieve leven van de missionaris had niet alleen een invloed op de relaties tussen de provincie en het vicariaat. Het bepaalde ook het profiel van de franciscaanse Chinamissionaris. Vooral in de beginperio-

207. Fairbank, *La grande révolution chinoise*, 310-315.
208. ASTOFM, MP Adons Hu. 19, H. Adons aan Van de Voorden, 16 nov. 1937.
209. ASTOFM, MP Boutsen 2, Notities Boutsen, 1 jan. 1932.

de, tussen 1890 en 1900, verliep de weinig voorbereide overgang van de beslotenheid van het kloosterleven naar het actieve, vrijere missionarisbestaan niet vlekkeloos. De invoering van de dubbele autoriteit in het vicariaat Zuidwest-Hubei (1914) bracht een herwaardering van het regulier gezag met zich mee. Ook het kloosterideaal en het onderhouden van de regeltucht wonnen opnieuw aan betekenis. Het is echter Natalis Gubbels geweest, sinds 1930 bisschop van het vicariaat, die verhinderde dat deze nieuwe spiritualiteitsbeweging die hijzelf als reguliere overste in het leven had geroepen, uitmondde in de oprichting van een klooster en een versterking van het regulier gezag. Volgens hem hadden de apostolaatsverplichtingen van de missionaris absolute prioriteit op de religieuze verplichtingen van de kloosterling. Hiermee werd tussen de contemplatie en het actieve apostolaat een nieuw evenwicht opgelegd.

Vanuit het standpunt van de bredere maatschappelijke en culturele achtergrond van de katholieke missiebeweging waren de verschuivingen in het profiel van de Chinamissionaris veel minder ingrijpend dan uit de eerste twee delen zou kunnen worden afgeleid. De minderbroeders rekruteerden voornamelijk in de groep van de ambachtelijke neringdoeners en landbouwers: een besloten, zeer katholiek en vrij conservatief milieu. Er bestond trouwens een duidelijke ideologische verwantschap tussen de katholieke missiebeweging en het ultramontanisme, de meest conservatieve stroming binnnen het katholicisme. Vandaar wellicht de aanwezigheid van enkele leden van de hogere katholieke burgerij en de adel in de minderbroedersorde. In de geest van het ultramontanisme vertegenwoordigde de franciscaanse Chinamissionaris een soort "absoluut" katholicisme met universalistische aanspraken. Zijn strijdvaardigheid, die gepaard ging met een sterk proselitisme en die ingebed was in een onaantastbaar geloof in de universele waarheidsaanspraken van de eigen religie én in de superioriteit van de westerse katholieke cultuur, bleven ook nog na de "grote wereldbrand" voortleven. Ook de verknochtheid aan de figuur van de paus bleef overeind. Bovendien bleef het cultuurpessimisme en de onderwaardering van de profane werkelijkheid, die zo typisch waren voor de traditionalistische inspiratie van het ultramontanisme, doorleven in de missiebeweging. Het bipolaire, moralistisch-christelijke referentiekader bleef dé norm van waaruit men de waarde van een volk of een cultuur evalueerde. Het gebruik van de term ultramontanisme mag dan voor het interbellum een anachronisme lijken, toegepast op de realiteit van de katholieke missionering én op het profiel van de franciscaanse Chinamissionaris was de inhoud van dit begrip allerminst achterhaald. Het antiliberalisme en het traditionalisme bleven doorwerken, onder de vorm van een sociaal-conservatisme en een strijdbaar anticommunisme. De missiebeweging bleef trouwens een confessionalisering van de maatschappij in al haar geledingen nastreven.

In zijn vergelijkende studie over de protestantse zending en de katholieke missie in China omschreef Bob Whyte het profiel van de katholieke missionaris in nogal pejoratieve bewoordingen als "fundamentalistisch". Hoewel het gebruik van deze term overtrokken is, weinig inhoudelijk en theoretisch is onderbouwd en de meer neutrale begrippen "ultramontanisme" of "sociaal conservatisme" beter geschikt zouden zijn, moeten we toch

toegeven dat Whyte refereerde naar een bestaande realiteit. De protestantse missiebeweging was rond de eeuwwisseling, onder druk van de liberale theologie, sterk beïnvloed door het modernisme, terwijl de katholieke missionering onder impuls van de antimodernistische hetze van het pausdom elke openheid ten aanzien van het seculiere denken afwees. Onder invloed van het neothomisme kwam er onder impuls van de Duitse missiologische school wel een verwetenschappelijking van de katholieke missiologie tot stand, wat in de jaren 1920 in de schoot van de Leuvense missiologische school en geïnspireerd op het protestantse voorbeeld, uitmondde in een meer positieve inschatting van de profane werkelijkheid. Het gros van de franciscaanse - en katholieke - Chinamissionarissen waren deze progressieve missiologie echter ongunstig gezind, wat hun behoudsgezinde inspiratie alleen maar bevestigt.

Hoofdstuk IV

Professionalisering van de apostolaatsmethoden in een zich wijzigende Chinees-Europese context [1872-1940]



De professionalisering van de apostolaatsmethoden kwam ook tot uiting in de missiegebouwen. In de oude christenheid Danzishan waren er naast een uitkijktoren, een kerk in een eclectische stijl en een residentie voor de missionaris (in het midden), ook een aantal gebouwen die bestemd waren voor het onderwijs. Vooraan rechts stond de jongensschool. In het gebouw achteraan rechts was de meisjesschool ondergebracht. Het huis van de missionaris fungeerde sinds 25 februari 1937 als reguliere residentie (foto uit de jaren 1930).

In het voorgaande hoofdstuk ging de aandacht naar de franciscaanse Chinamissionaris als individu: zijn sociale achtergrond, zijn opleiding en spiritualiteit en zijn maatschappijopvatting. Verwijzend naar het onderzoeksschema uit de inleiding werd gepoogd een antwoord te vinden op de vraag wie de Belgische minderbroeder, die tussen 1872 en 1940 in Zuidwest-Hubei terechtkwam, juist was. Dit hoofdstuk richt de focus op de activiteiten van de missionaris in Zuidwest-Hubei. Niet zozeer de werkzaamheden van de 113 afzonderlijke missionarissen op zich komen aan bod, maar veeleer het apostolische beleid van hun bisschoppen en de manier waarop de missionarissen hierop inspeelden. De aandacht gaat niet uitsluitend naar het pastorale en religieuze takenpakket van de missionaris, maar ook naar de sociaal-economische, politieke en culturele sfeer waarin hij zich bewoog en waarbinnen hij gestalte gaf aan zijn activiteiten. Zijn doen en laten wordt trouwens zoveel mogelijk gekaderd binnen de ruimere maatschappelijke context: de mutaties in de Europese en Chinese samenleving, de veranderende missiologische context en het zich wijzigende profiel van de missionaris zelf.

De analyse valt uiteen in twee afzonderlijke periodes. Een eerste fase, tot 1922, kan zonder meer worden omschreven als “het succes van de missionering oude stijl”. In theorie namen de missionarissen hun toevlucht tot *directe* apostolaatsmethoden, die erop gericht waren om onmiddellijke resultaten te bereiken door middel van activiteiten die zich in de religieuze en pastorale sfeer situeerden. In de praktijk waren het vooral *indirecte* apostolaatsmiddelen die succes hadden. Ook hier stond het bekeringsmotief centraal, maar deze missieactiviteiten bevonden zich hoofdzakelijk in de caritatieve, sociaal-economische of politieke sfeer [1]. In een tweede fase, van 1922 tot 1940, kwam er onder impuls van de missiologische omwenteling in de jaren 1920 een discussie op gang over de te volgen missiestrategie en over het krediet dat men hierbij aan de seculiere sfeer diende te verlenen. Er wordt nagegaan in hoeverre de missiemethoden in Zuidwest-Hubei werden herdacht en tot op welke hoogte de missionaris te velde zich met deze vernieuwing kon identificeren.

1. *De missionering oude stijl (1891-1922): primauteit van het directe apostolaat, succes van het indirecte apostolaat*

Vooraleer de verschijningsvormen van het directe apostolaat te verduidelijken, worden de missietheologische grondslagen ervan toegelicht. De doelstellingen die men bij de missionering voor ogen hield, waren immers sterk bepalend voor de wijze waarop men het apostolaat opvatte. De missionering oude stijl veruitwendigde zich als een bekeringspastoraal. Er werd vooral op het pastorale niveau gewerkt en indien er dan toch activiteiten

---

1. Voor de definitie van directe en indirecte apostolaatsmethoden: Schmidlin, *Katholische Missionsgeschichte*. Zie ook: Beckmann, *Die katholische Missionsmethode*.

in de profane sfeer werden ontwikkeld, dan stond het bekeringsmotief steeds centraal. Een deel van de activiteiten was uitsluitend gericht op de Chinezen die reeds tot het katholicisme waren toegetreden: de sacramentele zorg, het godsdienstonderricht en de priesteropleiding. Hier stonden de opleiding of het heilsmotief centraal.

1.1. "Tot meerdere glorie van God en tot heil van de zielen": theorie en praktijk van de bekering

Bij de uittekening van het profiel van de Chinamissionaris kwam een zeker elitarisme in zijn denken aan het licht. Zijn augustiniaans moralisme en het toen vrij algemeen verspreide besef van westerse superioriteit waren hiervoor verantwoordelijk [2]. Vanuit zijn allesoverheersend zondebesef hield hij er een uiterst pessimistische wereldvisie op na. In het aanschijn van de eeuwigheid verzonk de tijdelijke en onvolmaakte werkelijkheid als het ware in het niets. Het heden werd bij voorkeur voorgesteld als "het actieterrein van de duivel" of "de zetel van het kwaad". Niet-katholieke beschavingen of concurrerende religies werden als zondig omschreven. De Chinamissionaris ervoer zelfs de materialistische cultuur uit Europa als een bedreiging, omdat deze de infiltratie van verschillende "katholiek-vijandige" ideologieen, zoals liberalisme, socialisme en communisme, met zich meebracht [3].

1.1.1. Missietheologische grondslagen van de missionering oude stijl

In zijn missietheologische studie over kanunnik Joly (1847-1909) zette Maurice Cheza de theologische grondslagen van dit Europese exclusivisme uiteen. Hij benadrukte de Europees-culturele antecedenten van deze heilsleer. Doordat de genade alleen via het bestaande kanaal van de "zichtbare katholieke Kerk" kon worden gerealiseerd, werden het katholicisme en de westerse cultuur waarin deze religie was ingebed, tot absolute norm verheven. "On confond trop facilement le catholicisme et la manière dont il est envisagé par les Européens, cette dernière manière constituant le seul et unique critère de valeur", aldus Cheza [4].

De kern van dit exclusivisme - en meteen een van de axioma's van de negentiende-eeuwse missionering - was dat er buiten de westerse katholieke Kerk geen heil mogelijk was. "Hors de l'Eglise point de salut", zo luidde het adagium van de katholieke Kerk [5]. De twee voornaamste doelstellingen van de missionering oude stijl vloeien hier rechtstreeks uit voort. Volgens de gangbare negentiende-eeuwse missieopvatting was het redden van individuele zielen het belangrijkste motief in de missionering. De katholieke missio-

---

2. Zie hoofdstuk III, 3.3.-3.4.
3. In de bronnen spreekt men over "ketterij" in verband met het protestantisme, over "afgoderij" in verband met de inlandse godsdienstpraktijken.
4. Cheza, *Le chanoine Joly*, 19; id., "Le débat autour des thèses du chanoine Joly".
5. de Lubac, *Catholicisme*, 195; Bainvel, *Hors de l'Eglise pas de salut*. Dit standpunt kwam in de jaren 1920-1930 geleidelijk ter discussie: Philips, *Hors de l'Eglise point de salut*; Frisque, "Hors de l'Eglise, il n'y a pas de salut".

naris nam de missieplicht die uit het Mattheusevangelie voortvloeide, ter harte [6]. Hij stelde alles in het werk om zoveel mogelijk heidenen deelachtig te laten worden aan dit heil, dat alleen in de katholieke Kerk kon worden bereikt. "Il faut arracher le plus d'âmes possible à l'emprise du démon", zo luidde het [7]. De negentiende-eeuwse katholieke missionaris beoogde ook zijn eigen zieleheil. Door mee te werken aan de uitbreiding van het Rijk Gods op aarde kon hij zijn eigen hemel verdienen. Het kwaad dat door de zondeval in zijn eigen bestaan zat verweven, kon hij als het ware teniet doen. Het martelaarschap was het meest sublieme middel tot zelfheiliging. Het speelde een rol bij de roeping van heel wat franciscaanse Chinamissionarissen. Zoals reeds uiteengezet, vormde de martelaarsmystiek een wezenlijk ingrediënt van de negentiende-eeuwse missieopvatting [8].

Aan de missiologische school van Münster komt de eer toe voor het eerst de toen vigerende katholieke missieopvattingen te hebben gesystematiseerd en theologisch onderbouwd. In zijn *Katholische Missionslehre im Grundriss* omschreef Johannes Schmidlin de doelstellingen van de katholieke missionering als volgt: "die Lehre Christi und das Heil in Christo allen Menschen mitzuteilen, speziell jenen, die sie noch nicht kennen und besitzen; überall das Evangelium zu predigen und das Reich Gottes auszubreiten; die Individuen wie die Völker zu belehren und zu bekehren; sie durch die Taufe an der Welterlösung Anteil nehmen zu lassen und der Kirche des Welterlösers einzugliedern; daneben aber auch den Mitmenschen irdische Wohltaten zu spenden und die Werke der Bermherzigkeit an ihnen auszuüben" [9]. Het accent lag op de individuele bekering ("Einzelbekehrung") en op het heilsmysterie, dat via de goddelijke genade een belangrijke rol speelde in de bekering. Er werden ook missioneringsobjectieven geformuleerd die het niveau van de individuele bekering overstegen. Schmidlin onderscheidde ook "Soziales Missionsziel", waaronder hij verstond: "Volkschristianisering", "Kirchliche Organisation", "Mitwerking des einheimischen Elements". Deze *sociale* missioneringsdoelstellingen verdwenen bij de uitwerking van de katholieke missietheologie volledig naar de achtergrond. De missiologie van de school van Münster (Jozef Schmidlin, Thomas Ohm, Josef Glazik e.a.) wordt dan ook bij voorkeur omschreven als "een theorie van de bekering" [10].

---

6. Warneck gaf in zijn *Evangelische Missionslehre* vijf funderingen aan voor de zending: een dogmatische, een ethische, een bijbels-theologische, een kerkelijke, een etnologische en een historische. Als bijbels-theologisch argument verwijst men in de katholieke missiologie meestal naar het Mattheusevangelie: "Gaat en maakt alle volkeren tot mijn leerlingen ... en leert hen te onderhouden alles wat ik U bevolen heb" (Mt. 28,19). Zie ook: Camps, "De katholieke missionaire beweging", 230-236, 243-257.
7. ASTOFM, EM Delbrouck, 73-74, Delbrouck aan moeder en broer, 26 juni 1894: "Je dois travailler maintenant au salut des âmes... et j'y pense souvent, une âme sauvée, c'est une âme qui pendant toute l'éternité ira aimer Dieu".
8. Cheza, *Le chanoine Joly*, 12.
9. Schmidlin, *Katholische Missionsgeschichte*, 260; Müller, *Josef Schmidlin*.
10. *Ibid.*, 258-273; Loffeld, ("Convergences actuelles") typeert de missiologie van de school van Münster (Schmidlin, Ohm, Glazik, Müller) als "une théorie de la conversion" en stelt die tegenover de "théorie de la plantation de l'église" van de school van Leuven (Charles, Bruls, Frisque, Masson, Beckmann, Rétif, Seumois,

Ook de protestantse zendingstheorieën van de negentiende eeuw waren weinig ecclesiocentrisch georiënteerd. Gustaf Warneck stelde in zijn *Evangelische Missionslehre* (1897-1903), die lange tijd gold als de canon van de protestantse zendingswetenschap, eveneens het redden van individuele zielen centraal. Niet alleen de "Einzelbekehrung", maar ook de "Absolutheit des Christentums" en het belang van de verlossing en de goddelijke genade bij een bekering waren noties die de katholieke missiologen hebben geïnspireerd [11].

1.1.2. *Het apostolaat op een dubbel spoor: bekerings- en sacramentenpastoraal*

De hierboven uiteengezette missiologische opvatting speelde een cruciale rol in de uitwerking van de apostolaatsmethoden in het Belgische vicariaat. Vanuit de overtuiging dat er buiten de katholieke Kerk geen heil mogelijk was, ontwikkelde zich een pastoraal die vooral op de individuele bekering van niet-katholieken was gericht. Naast deze dynamische bekeringspastoraal, die vooral het combattieve veroveringselement uit de missionering vertegenwoordigde, ontstond er een meer statische, conserverende en veeleer binnenkerkelijk georiënteerde sacramentenpastoraal. Deze pastoraal richtte zich uitsluitend tot de katholieke Chinezen. Niet het bekeringsmotief, maar het heilsmotief stond hier centraal.

1.2. Bekeringsstrategieën in Zuidwest-Hubei (1871-1922)

Welke bekeringsdoelstellingen hadden de opeenvolgende bisschoppen - en hun missionarissen - voor ogen en hoe werden die in de praktijk gerealiseerd? De missie beperkte haar activiteiten niet tot de pastorale sfeer, maar ageerde vooral op een meer indirecte manier. Ze probeerde haar invloed uit te breiden door activiteiten te ontwikkelen in de caritatieve, sociaal-economische en politieke sfeer. Zo werden er initiatieven genomen in de gezondheidszorg, weeshuizen opgericht en gebouwen opgetrokken in een eclatante, westerse stijl. Bekeerlingen die verwikkeld raakten in een proces, konden vaak rekenen op de tussenkomst van de missionaris.

Mulders). De auteur benadrukt de complementariteit van beide theorieën. Pirotte, *Périodiques missionnaires belges*, 228, 274. Zie ook: Bischofberger, "Bekehrungsgeschichten"; Kolbrunner, "Bekehrung in missionstheologischer Perspektive".

11. Over de zendingswetenschap: Warneck, *Evangelische Missionslehre*; Kasdorf, *Gustaf Warnecks missiologisches Erbe*; Verkuyl, *Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap*, 44-47, 244-250. Mulders (*Missiologisch bestek*, 108-117) wijst op de wisselwerking tussen missie en zending en op de voorsprong van de zendingswetenschap in dat opzicht.

1.2.1. *De bekering centraal: theorie en praktijk*

Dat de bekering ook in Zuidwest-Hubei een centraal gegeven was, kan uit de jaarlijkse missiestatistieken worden afgeleid. De bisschoppen moesten bij de Propaganda Fide jaarlijks verslag uitbrengen over de geestelijke toestand van hun vicariaat. Hoewel deze statistieken met de nodige omzichtigheid moeten worden geïnterpreteerd, laten ze toch toe om een aantal interessante conclusies te trekken. Deze bronnen zijn een neerslag van de prioriteiten die in het apostolaat door de opeenvolgende bisschoppen werden gelegd en van het effect hiervan op de bekeringen, de ultieme doelstelling van de missionering. Een geautomatiseerde verwerking en een gevisualiseerde voorstelling vergemakkelijken het aflezen van trends [12].

Het bekeringswerk van de Italiaanse en Belgische franciscanen in Zuidwest-Hubei had in een eerste fase weinig succes. Het aantal katholieken was tussen 1871 en 1900 wel verdubbeld, maar als men in acht neemt dat dit de balans was van 30 jaar "noeste arbeid" van 45 missionarissen, dan kan het resultaat minstens als "vrij schraal" worden omschreven. De 5645 katholieken uit de regio maakten naar schatting niet meer dan 0,06% uit van de totale bevolking [13]. De pessimistische uitlatingen van de eerste apostolische vicarissen waren dan ook gedeeltelijk terecht. Bisschop Filippi sprak in deze context over "een steriele wijngaard, die na vijf jaar niets had voortgebracht dan doornstruiken en kwellingen". De extroverte Italiaan ging hierbij zelfs even twijfelen aan de werking van de goddelijke genade [14].

Uit zijn geschriften blijkt verder dat hij, volgens de missiologische inzichten van die tijd, een bekering (of het uitblijven ervan) zowel toeschreef aan bovennatuurlijke krachten als aan menselijke of materiële factoren. Van bij de aanvang onderkende hij een aantal culturele weerstanden bij de Chinezen, die hun reserve tegenover het christendom moesten verklaren [15]. De toen nog weinig controversiële kwestie van de materiële motivatie bij een bekering was van bij de aanvang aan de orde. Reeds in 1872 gaf Filippi toe dat heel wat Chinezen die tot het christendom wensten toe te treden, in eerste instantie materiële bijbedoelingen hadden. Het ligt dan ook voor de hand dat de bisschop bij de uitwerking van zijn apostolaatsmethoden hierop probeerde in te spelen [16]. Over de standpunten van de missionarissen zelf zijn we onvoldoende ingelicht. In de jaren 1880 deed Gratianus de Carli nochtans een beroep op materiële hulpmiddelen. Naar eigen zeggen beriep hij zich op de methode van bisschop Ghilman, apostolisch vicaris van het naburige Guangdong, en "gaf hij een kop rijst aan alle jongens die bereid

---

12. Voor de technische verwerking van de gegevens werd een beroep gedaan op de spreadsheetprogramma's Lotus 1-2-3 en Quattro Pro.
13. Zie figuur 25.
14. AGOFM, SK541, 190, 202-206, Filippi aan de Portagruaro, 12 april en 30 dec. 1872.
15. AGOFM, SK546, 191-194, Filippi aan de Portagruaro, 14 jan. 1886.
16. AGOFM, SK541, 190, 202-206; SK542, 145-146, 168-170, 173-174, Filippi aan de Portagruaro, 12 april en 30 dec. 1872, 22 febr. 1874, 20 jan. en 18 sept. 1876.

werden gevonden om de gebeden en de christelijke leer aan te leren". De methode van systematische rijstbedeling vond in het vicariaat echter geen algemene ingang [17].

De vooral praktisch ingestelde Benjaminus Christiaens besteedde in zijn briefwisseling met het generalaat weinig aandacht aan bekeringsstrategieën of -motieven. Wanneer hij het in zijn overigens vrij summiere geestelijke rapporten dan toch had over de bekeringen, dan beperkte hij zich tot de algemene vaststelling dat de tijden in China hiervoor ongunstig waren. Met een gemiddelde groeiratio van 2,1% steeg het aantal katholieken tussen 1889 en 1899 nog trager dan tijdens de vorige decennia [18]. Christiaens stelde de anti-Europese stemming onder de Chinezen hiervoor verantwoordelijk [19]. Sommige missionarissen schreven de gebrekkige resultaten in het bekeringswerk toe aan de heersende malaise in het vicariaat, waarvan zij de oorzaak zochten in het beleid van hun bisschop. In zijn beruchte aanklacht over het naleven van de derde gelofte vestigde Mauritius Robert er de aandacht op dat de verspreiding van het geloof stagneerde door een gebrek aan motivatie bij de missionarissen en dit als resultaat van de te veelvuldige mutatiepolitiek van de bisschop [20]. Ook generaal visitator Everaerts verwees in zijn visitatierapport van 1899 naar enkele onvolkomenheden in het beleid van de bisschop. Hij wees onder andere op een gebrek aan spirituele zorg voor de nieuw-bekeerden [21].

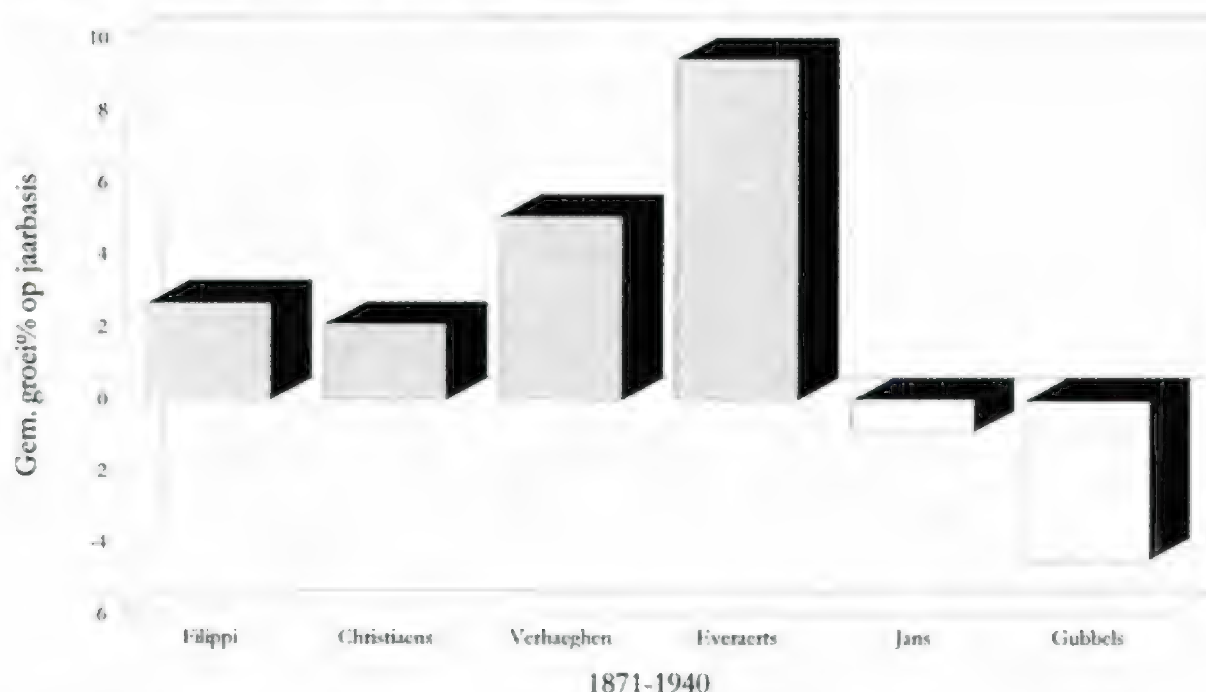
Het beleid van de energieke bisschop Verhaeghen kenmerkte zich door een kwalitatieve verdieping, zowel wat het personeelsbeleid als wat het apostolaat betreft. Het was niet zonder enige trots dat Verhaeghen in zijn geestelijk rapport van 1903 gewag maakte van "een uitgesproken beweging ten voordele van onze Heilige Godsdienst". Het aantal bekeerlingen was sterk toegenomen. "Hij had 13 nieuwe christenheden kunnen openen" en het feit dat de gebergten in het noordwesten van het vicariaat, in het district Lichuan, na vier jaar terug werden opengesteld voor de missie, beschouwde hij zonder meer als "een triomf voor de godsdienst" [22]. Het optimisme van Verhaeghen was niet onterecht. Tussen 1900 en 1904 werd een gemiddelde groei gerealiseerd van 5% op jaarbasis, een resultaat dat nadien alleen door bisschop Everaerts werd verbeterd.

Het bekeringsmotief stond vooral in het apostolaatswerk van Everaerts centraal [23]. De bisschop schreef een bekering vooral toe aan bovennatuurlijke elementen, in die mate dat de verwijzing naar de goddelijke genade een

---

17. AGOFM, SK544, 225-228, de Carli aan de Portagruaro, 21 nov. 1881; AGOFM, SK545, 220-223, de Carli aan bisschop de Fongerais (werk van de H. Kindsheid, Parijs), 21 nov. 1881.
18. Zie figuur 25.
19. AGOFM, SK548, 133, 158-160; SK550, 12-13, 44-46, Christiaens aan de Parma, 4 sept. 1891, 11 febr. 1893, 19 sept. 1895.
20. AGOFM, SK550, 44-46, Robert aan de Parma, 20 dec. 1895; AGOFM, SK543, 286-290, de Carli aan de Portagruaro, 1879.
21. AGOFM, SK551, 90 (II.3.), Everaerts aan Lauer (visitatierapport), 4 okt. 1899.
22. AGOFM, SK552, 257, 265-266, Th. Verhaeghen aan Fleming, 25 nov. 1902 en 26 okt. 1903.
23. AGOFM, SK555, 139, Everaerts aan Cimino, 7 sept. 1909.

Figuur 7:
groeiratio's van de bekeringen (1871-1940)



gemeenplaats werd in zijn briefwisseling en rapporten [24]. In de praktijk stemde hij zijn apostolaatsbeleid echter af op de natuurlijke of menselijke elementen die bij een bekering een rol speelden. "Ik vertrouw wel op de goddelijke voorzienigheid, maar we moeten ook de menselijke middelen gebruiken", was zijn motto [25]. De bisschop ging ervan uit dat de bekeerlingen in China een aantal materiële behoeften hadden, waarop het bekeringsbeleid diende in te spelen [26]. Hij dacht hierbij niet alleen aan het verschaffen van voedsel, kledij of onderdak in tijden van hongersnood of crisis, maar ook aan meer abstracte noden zoals veiligheid, bescherming of status. Hij zag er geen graten in dat er zich nogal wat "rijstchristenen" bevonden onder zijn bekeerlingen [27]. In hun materiële motieven zag de bisschop juist de werking van de goddelijke genade, "die door middel van menselijke beweegredenen de geest van deze heidenen opent voor de leer van de Kerk en hun hart voorbereidt op de genade van het doopsel" [28]. Hij kan dan ook zonder meer als de kampioen van de missionering oude stijl worden beschouwd. De positieve trend in de bekeringen zette zich onder bisschop Everaerts verder door. Tussen 1904 en 1922 verviervoudigde het aantal katholieken. Er werd zelfs

---

24. AGOFM, SK553, 347; SK553, 576; SK554, 437; SK555, 141, 355, 563, 565; SK558, 90, Everaerts aan Schuler, 7 sept. 1905, 6 sept. 1906, 5 sept. 1908, 7 sept. 1909, 14 sept. 1910, 6 sept. 1911; Everaerts aan Cimino, 6 sept. 1917, 16 sept. 1920.
25. AGOFM, SK555, 202-203, Everaerts aan Schuler, 22 nov. 1909.
26. AGOFM, SK554, 436, Everaerts aan Schuler, 5 sept. 1908: "En daar het armen zijn die worden geëvangeliseerd verwachten zij dan ook een kop rijst".
27. Onder rijstchristenen verstaat men die personen die zich vooral vanuit materiële overwegingen tot het christendom hebben bekeerd, waardoor hun geloof volgens tegenstanders minder diepgaand zou zijn. Reeds in de jaren 1920-1930 werd in missiologische kringen een debat gevoerd over de wenselijkheid van het hanteren van materiële motieven bij een bekering, vanuit een streven naar meer diepgang bij de bekeringen. Interview Gyselinck.
28. AGOFM, SK559, 282, Everaerts aan Cimino, 16 sept. 1920.

een gemiddelde groei van 9,4% op jaarbasis gerealiseerd. De "steriele wijngaard" van Filippi had zich ontpopt tot een vruchtbare akker met meer dan 30.000 zielen.

Voor deze opmerkelijke toename van het aantal katholieken in het vicariaat Zuidwest-Hubei kunnen verschillende verklaringen worden aangehaald. Hetzelfde fenomeen deed zich ook voor in andere regio's in China, zowel aan katholieke als aan protestantse zijde. Na de Bokseropstand werden de belangrijkste weerstanden tegen een grootscheepse, op westerse leest geschoeide modernisering weggenomen, wat een gunstig effect had op de sociale positie van de westerling én van de missionaris in China. Na het "tijdperk van de stormen" was blijkbaar de "periode van de oogst" aangebroken [29]. Door zijn westers imago kon het christendom in China meeprofiteren van deze pro-westerse gezindheid tussen 1900 en ca. 1920 [30]. De gunstige bekeringsresultaten moeten ook gedeeltelijk worden toegeschreven aan micro-ontwikkelingen in het vicariaat zelf. Na de malaise in de jaren 1895-1899 deed er zich een inhaalbeweging voor, die reeds zichtbaar was vanaf de jaren 1903-1904. Een bezielende Everaerts slaagde erin om de collegialiteit onder de missionarissen te herstellen, wat een gunstig effect had op hun motivatie en hun rendement.

Bij deze statistieken moeten ook een paar kanttekeningen worden gemaakt. In zijn kritisch visitatierapport uit 1920, dat sterk door de nieuwe missiologische inzichten was getekend, verdacht generaal visitator Gérenton de bisschop van Zuidwest-Hubei ervan te veel onmiddellijke resultaten in het apostolaat na te streven. Hierdoor bereikte het apostolaat volgens hem te weinig diepgang. Ook de bisschop zelf was zich bewust van dit euvel. "Het staat vast dat vele families alleen maar de bescherming van de Kerk nastreven en zich nadien nog weinig van de leer aantrekken" [31]. Vanaf ca. 1917 maande hij aan tot een grotere voorzichtigheid bij het dopen. Daarom is het niet ondenkbaar dat de statistieken tussen 1904 en 1922 wat overschat waren en de stagnatie nadien des te duidelijker uit de verf kwam [32]. Nog meer relativerend is de vaststelling dat het aantal katholieken, uitgedrukt in relatie tot de totale bevolking van Zuidwest-Hubei, nooit hoger is geweest dan 0,3% [33]. In vergelijking met andere regio's in China was dit niet eens een slecht resultaat. Alleen de missies van Scheut in het dunbevolkte Mongolië waren erin geslaagd om door middel van een intensieve, maar later fel bekritiseerde grondpolitiek die gericht was op emigrerende Chinezen, zo'n

---

29. Rétif gebruikt deze titels voor de periodes 1840-1900 en 1901-1949 in "De missie in China en Korea", 257-280. Fairbank, *La grande révolution chinoise*, 259.
30. ASTOFM, LS Jans I, Jans aan familie, 14 sept. 1908.
31. AGOFM, SK558, 90, 256; SK559, 779, Everaerts aan Cimino, 6 sept. 1917, 7 sept. 1918; Everaerts aan Klumper, 12 sept. 1922.
32. AGOFM, SK559, 122-142, Gérenton aan Cimino, 31 maart 1920.
33. Voor het bevolkingsaantal baseren we ons op de missiestatistieken van het vicariaat. De ramingen waren voor 1882 en 1921-1934 constant ca. negen miljoen. In 1935-1936 zou het bevolkingsaantal licht gestegen zijn tot tien miljoen om vanaf 1937 fors te dalen tot zeven miljoen en zelfs tot 5,5 miljoen in 1940. Voor de bevolkingsevolutie op nationaal vlak: Feuerwerker, "Economic trends, 1912-1949", 32, 34-35. Hij schat de bevolkingsevolutie in China als volgt: 1900: 350 miljoen; 1912: 430 miljoen; 1933: 500 miljoen; 1953: 583 miljoen.

2 tot 6% van de bevolking te bekeren. In tegenstelling tot bepaalde Afrikaanse landen, waar hele bevolkingsgroepen zich in een relatief kort tijdsbestek tot het christendom bekeerden, was het nettoresultaat van de missionering in China dus vrij beperkt [34].

1.2.2. *Prediking: een uitzonderlijk contactmiddel met de niet-katholieken*

De prediking tot de niet-katholieken was een van de meest voor de hand liggende directe apostolaatsmiddelen. In de meeste synodale voorschriften en handboeken werd zij als de voornaamste missionaire plicht omschreven. De tweede synode van Beijing stelde dat “de hoofdverplichting van de missionarissen erin bestond naar het voorbeeld van de apostelen aan de heidenen het evangelie te verkondigen” [35].

In de lijn van deze synodale voorschriften én van de traditie van de bedelmonniken beproefde Filippi, de eerste franciscaanse bisschop van Zuidwest-Hubei, heel snel deze techniek. De prediking aan niet-katholieken had in China echter weinig succes. “Als u over godsdienst spreekt tot een menigte van hen die luisteren uit nieuwsgierigheid, dan slapen er velen of zijn ze verstrooid; ofwel, nieuwsgierig als ze zijn naar onze Europese gewoonten en eigenaardigheden, onderbreken ze u met vragen over dingen die niets te maken hebben met waar u het over hebt. De stoutmoedigsten beginnen met zo’n tegen de borst stotende argumenten te discussiëren dat een boer van zijn paard zou vallen. Om u niet openlijk voor schut te zetten, besluiten de meest beleefden onder hen dat alle godsdiensten evengoed zijn en dat een mens die godsdienst moet volgen die door zijn voorouders werd beleefd. Doch er zijn er altijd enkelen die zich niet tevreden stellen met u uit te lachen en die er op uit zijn om met grove woorden onze godsdienst te beschimpen. Dit is over het algemeen het resultaat van ons preken!”, aldus de bevindingen van de kritische missiebisschop Filippi [36].

De prediking werd ook door andere katholieke missiecongregaties in China weinig beproefd. In zijn omstreden *Méthode de l’apostolat moderne en Chine* (1911), dat nochtans bij de Belgische franciscanen hoog stond aangeschreven, pleitte de scheutist Louis Kervyn voor de afschaffing van de publieke prediking in China [37]. Volgens hem was het gevaar reëel dat de

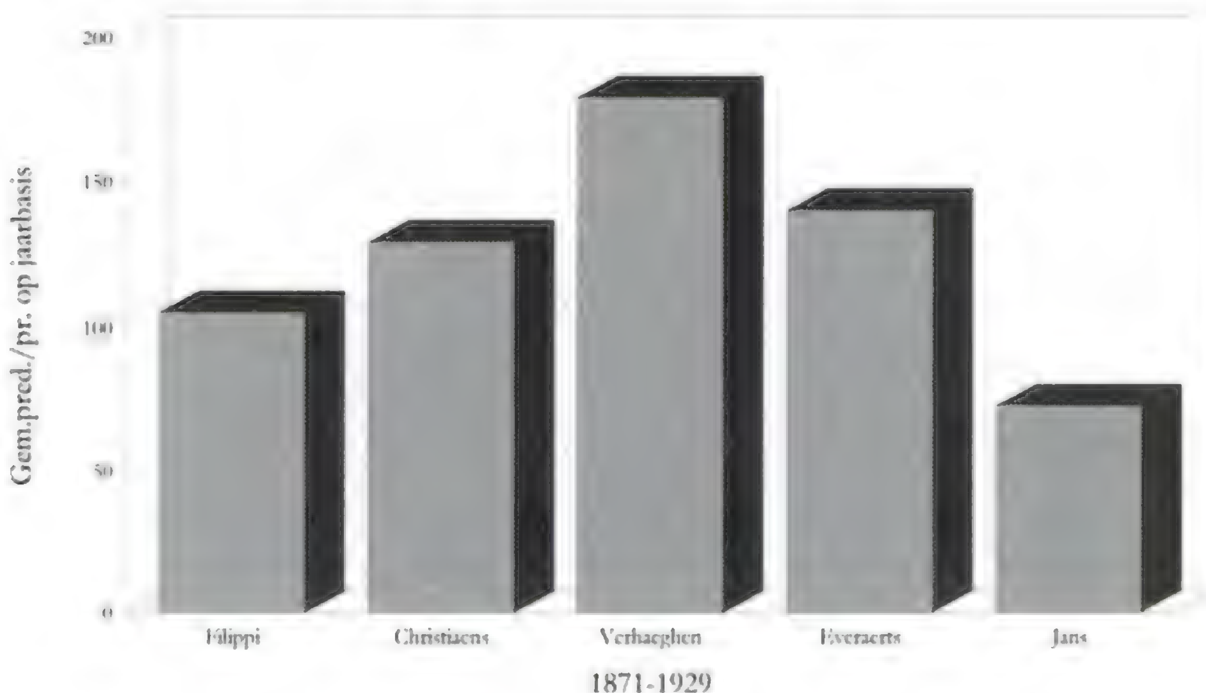
---

34. *Les missions en Chine*, 165, 7-19. Over het succes van de missionering in Afrika: Rutayisire, *La christianisation du Rwanda*, 321-364. De auteur heeft het over “une tornade de conversions”. Jedin, Latourette en Martin, ed., *Atlas d’histoire de l’Eglise*, 84 (k. 47): landen als Burundi, Rwanda en Zaïre zijn tot op heden nog voor zo’n 42 tot 57% katholiek.
35. Geciteerd in: Beckmann, *Die katholische Missionsmethode*, 100.
36. AGOFM, SK541, 204, Filippi aan de Portagruaro, 30 dec. 1872; AGOFM, SK542, 168-170, Filippi aan de Portagruaro, 20 jan. 1876.
37. De publicatie was om twee redenen controversieel. Ten eerste in kringen van de missieactie, omdat zij niet strookte met de geïdealiseerde beeldvorming over de missionering; ten tweede in progressief-missiologische kringen, omdat het werk een product was van de missionering oude stijl. Scheut werd verplicht om het werk uit circulatie te nemen. Uit de volgende reacties van een aantal franciscanen kan worden afgeleid dat het boek nauw aansloot bij de leefwereld van de Chinamissionaris. ASTOFM, MP Van den Bosch I-II, Van den Bosch aan broer, 16 juli 1911: beveelt het werk zonder meer aan; ASTOFM, EM Adons I 35, H. Adons aan E. Adons, 17 mei



De publieke prediking aan niet-katholieken werd als apostolaatsmiddel weinig gebruikt. Op de foto Marcellus Sterkendries in een "Missionsgespräch" met de Mantsjoe's, die zich na het uitroepen van de republiek in 1911 in groep tot het christendom hadden bekeerd.

Figuur 8:
ratio's van de prediking voor niet-katholieken (1871-1929)



missionarissen zich door hun buitenlands accent én door hun gebrekkige kennis van de Chinese taal blootstelden aan minachting en spot. De confessionele concurrentie met de protestanten, die veelvuldig de publieke prediking toepasten, was voor de katholieken een bijkomende reden om zich te distantiëren van de prediking als systeem [38]. Op dit punt zaten missieoversten en missionarissen op een lijn. In 1909 schreef Hubertus Adons aan zijn broer Eliseus, aspirant-missionaris, dat "hij zelden gehoord had dat iemand christen werd nadat hij een bepaald sermoen had gehoord" [39]. Thaddeus Jacobs noteerde in 1922 in zijn dagboek dat in het openbaar preken voor de massa ook door hen was beproefd, maar dat zij er geen goede resultaten mee hadden bekomen. Volgens hem werd deze techniek nu alleen nog gebruikt door de protestanten. Hij durfde zelfs ten onrechte beweren dat zij juist hierdoor zo weinig volgelingen hadden [40].

De terughoudende ingesteldheid ten aanzien van de publieke prediking weerspiegelde zich nochtans niet in de missiestatistieken. Hieruit blijkt dat de minderbroeders van Zuidwest-Hubei minstens twee- tot driemaal per

---

1914: "Dit boek is fel beknibbeld geworden, het is niet geschikt voor Europese kwezels. Het is de eerste maal dat ik Chinezen afgeschilderd zie gelijk ze zijn en 't is ook de eerste maal dat ik de waarheid zo klaar en stout hoor zeggen. De meeste paters hebben het boek twee keer gelezen om klaardere propagandagedachten te krijgen".

38. Kervyn, *Methode de l'apostolat moderne en Chine*, 417-418. Zie ook: Beckmann, *Die katholische Missionsmethode*, 103.

39. ASTOFM, EM Adons I 22, H. Adons aan E. Adons, 2 maart 1909.

40. ASTOFM, MP Jacobs, Dagboek China van Thaddeus Jacobs, (1922).

week voor de niet-katholieken gingen preken [41]. Deze ogenschijnlijke contradictie heeft minder met de betrouwbaarheid van de missiestatistieken te maken dan wel met een veel voorkomende en door historici weinig bestudeerde spanning tussen de normatieve voorschriften en de dagelijkse werkelijkheidsbeleving. Aangezien de jaarlijkse missiestatistieken bestemd waren voor de officiële kerkelijke en reguliere instanties in Europa, kwamen ze tegemoet aan de daar gangbare missieopvatting waarbij "de verkondiging van het evangelie aan de heidenen" als de voornaamste apologetische plicht van de missionaris werd beschouwd. In de missiepraktijk zelf stelden de missionarissen echter vast dat de prediking in China niet werkte en zelfs contraproductief was. Na de Bokseropstand werd de publieke prediking aan niet-katholieken geleidelijk vervangen door het "Missionsgespräch". In plaats van zelf te gaan preken, lieten de missionarissen de niet-katholieken naar zich toe komen en probeerden zij ter gelegenheid van de inhuldiging van een kerkelijk gebouw, een pastorale visitatie of een jaarlijks missiebezoek een gesprek met hen aan te knopen, indien mogelijk over de godsdienst [42]. Onder de rubriek "Divini verbi Praedicationes ad Paganos" in de missiestatistieken moet dus veeleer een summier contact met niet-katholieken worden begrepen, dan wel een systematisch opgezette prediking op publieke plaatsen of pleinen.

1.2.3. *Weeshuizen en westerse geneeskunde: een controversiële weg naar expansie*

Een tweede reeks activiteiten die de katholieke missie in China ontwikkelde, lag in de sociale en caritatieve sfeer. Van oudsher had de Kerk zich vanuit haar idealen van caritas en christelijke naastenliefde op dit terrein verdienstelijk gemaakt. De weeshuizen namen hierin een centrale plaats en wel om diverse redenen. Het Werk van de Heilige Kindsheid sloot nauw aan bij de geest van het reveil. Het idee om heidense weeskinderen een katholieke opvoeding te geven en op die manier de Kerk in de missielanden uit te breiden, ontstond in Frankrijk, bij de missiegezinde bisschop van Nancy, Charles de Forbin-Janson. In 1843 riep hij l'Oeuvre de la Sainte Enfance in het leven, met de bedoeling fondsen te verzamelen voor de opvang van heidense weeskinderen. Het werk breidde zich in Europa snel uit [43].

Het ten tonele voeren van het trieste en armoedige lot van zovele onschuldige weeskindertjes in de missielanden was een krachtig motief in de missieactie. Het speelde in op de gevoelsreligie die door het reveil werd gepromoot en vond aansluiting bij de emotionaliteit van de volksmens. Het

---

41. Voor de relatie tussen prediking en bekeringsbeweging, vergelijk de figuren 7 en 8. Perioden van expansie van het christendom gingen gepaard met een relatief grotere aandacht voor de prediking aan niet-katholieken (65,3% onder Christiaens, 70,1% onder Verhaeghen, 58% onder Everaerts), terwijl een achteruitgang in de bekeringen zich vertaalde in een lagere predikatieratio (41,4% onder Gubbels). Hieruit kan worden afgeleid dat deze statistieken niet zonder meer als waardeloos van de hand kunnen worden gedaan.
42. Beckmann, *Die katholische Missionsmethode*, 101.
43. Lesourd, *Un grand coeur missionnaire*; de Rivière, *Vie de mgr. de Forbin-Janson*.

werk was van bij de aanvang gericht op de missionering, die de volksmassa's in beweging leek te brengen. Iedere katholiek kon, mits een klein engagement op eigen maat (gebed en/of een minieme financiële bijdrage), deelnemen aan dit mundiale missioneringsproject waarin de "verovering van de wereld in naam van de waarheid" centraal stond [44]. In België was de algemene directeur van het Werk van de Heilige Kindsheid, Théophile Verbist, zo sterk gegrepen door zijn spiritualiteit dat hij in 1860 het plan opvatte om met een aantal Belgische seculiere priesters naar China te trekken om er een weeshuis te stichten. Dit initiatief leidde uiteindelijk tot de oprichting van een nieuwe missiecongregatie (Scheut). Volgens de speciale interesse van haar stichter beschouwde de congregatie van het Onbevlekt Hart van Maria de zorg voor de verlaten weeskinderen in China als haar bijzondere plicht [45].

Ook de missieactie in Europa speelde een rol in het succes van de weeshuizenwerking in China. Rekening houdend met de beperkte middelen van de meeste missies en de grote financiële draagkracht van het Werk van de Heilige Kindsheid in Europa, leek het voor de meeste missievicariaten in China opportuun om zo snel mogelijk met een weeshuis te starten. In het vicariaat Zuidwest-Hubei waren vanaf 1898 meer dan de helft van de recurrente middelen afkomstig van het Werk van de Heilige Kindsheid [46].

Het succes van de weeshuizen had ook te maken met de sociale toestand in China zelf. Hoewel het Werk van de Heilige Kindsheid een duidelijk katholieke en vooral westerse signatuur had, speelde het in op een reële nood in China zelf. De desintegratie van de oude, op confucianistische leest geschoeide maatschappij had tot een ontwrichting van het binnenland geleid. De overbevolking, de loodzware fiscale druk en de uitholling van het sociale vangnet werkten de verpaupering in de hand. De praktijk om kinderen te vondeling te leggen, eventueel te verkopen of te doden, had minder te maken met de Chinese natuur of de morele decadentie van het volk - zoals de katholieke missieliteratuur weleens wou laten geloven - dan wel met de ingrijpende economische en sociale crisis waarin het land was gedompeld.

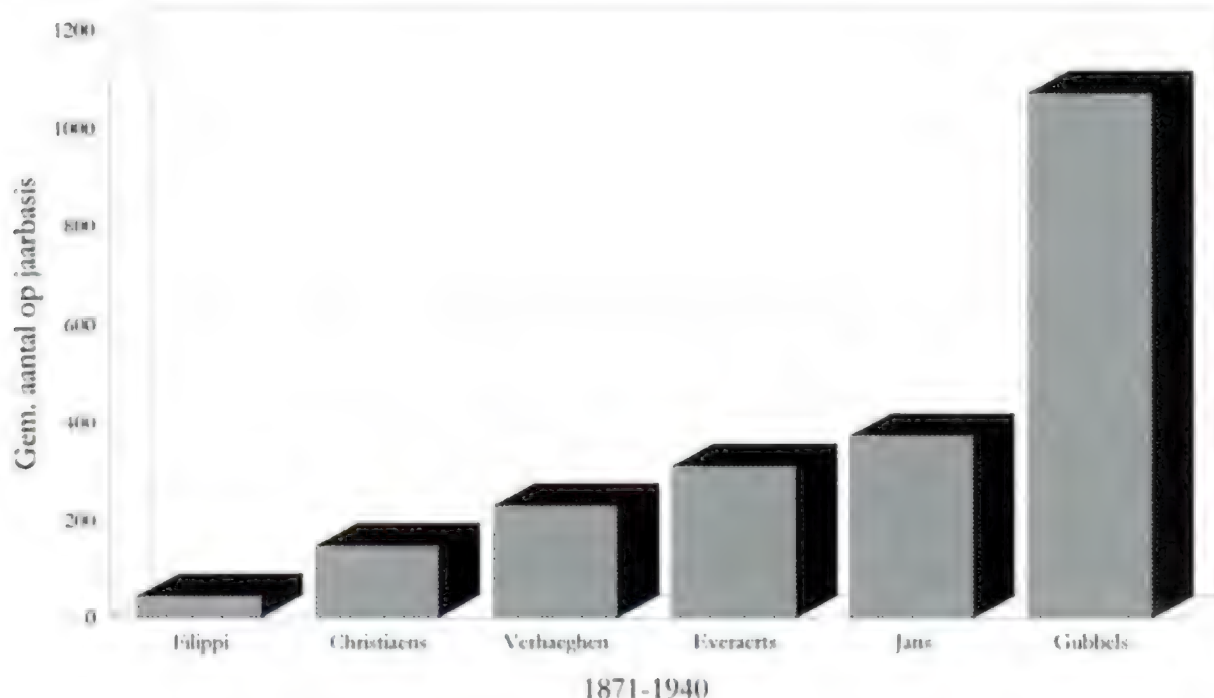
In het vicariaat Zuidwest-Hubei ontwikkelden de weeshuizen zich vrij snel tot een van de topprioriteiten binnen het apostolaat. Reeds in 1873 nam Filippi, toen nog provicaris, de eerste christelijke weeskinderen aan. In 1874 kocht hij in de stad Jingzhou een Chinese woning die hij als weeshuis inrichtte. De weeshuizenwerking nam in deze eerste fase nog niet zo'n hoge vlucht. Het gemiddeld aantal weeskinderen schommelde rond de 50 (43 meisjes, 14 jongens). Doordat de afstammingsregeling patriarchaal was, werden vooral meisjes te vondeling gelegd. Vanaf 1879 bestond er in het vicariaat nochtans ook een jongensweeshuis [47]. Een weeshuis in de eigenlijke zin van het woord,

44. Volgens Kervyn (*Méthode de l'apostolat moderne en Chine*, 459) is een van de belangrijkste doelstellingen van de missionering: "conquérir le monde entier à la vérité".
45. Verhelst, "De Belgische missie in China", 25-29.
46. Dit kan worden afgeleid uit de financiële rapporten die naar het generalaat werden opgestuurd. Doordat de gegevens zeer onvolledig waren, zijn ze niet in de bijlagen opgenomen.
47. AGOFM, SK542, 156-157, 168-179; SK544, 207-208, Filippi aan de Portagruaro,

namelijk met de nodige infrastructuur en een permanente staf van Europese zusters die zich over de opvoeding van de weeskinderen ontfermden, was er pas vanaf 1889, met de komst van de franciscanessen missionarissen van Maria en de oprichting van het Sint-Julianahuis in Yichang.

Vooral bisschop Christiaens beschouwde de weeshuizenwerking als een van de hoekstenen van zijn apostolaat. In iedere nieuwe regio die voor de missionarissen werd opengesteld, streefde hij ernaar om zo spoedig mogelijk "een kerk, een residentie en een groot huis voor de Kindsheid" te bouwen, wat tussen 1889 en 1891 gebeurde in Yichang (1889), Shigunjia (1891) en Zhangjinhe (1891) [48]. Onder Christiaens waren gemiddeld een 165-tal weeskinderen (148 meisjes en 17 jongens) ten laste van de missie. Onder zijn opvolgers, Verhaeghen en Everaerts, liepen deze cijfers zelfs op tot respectievelijk 263 (229 meisjes en 34 jongens) en 367 (311 meisjes en 56 jongens). Het gebruik om zeer jonge kinderen tegen betaling uit te besteden aan Chinese voedsters werd uitgebreid. Bisschop Verhaeghen bouwde de jongens- en meisjesweeshuizen verder uit en startte in 1902 met onderwijs voor de weeskinderen [49]. Bisschop Everaerts zorgde voor een heroriëntatie van het weeshuizenbeleid. Hij vertrouwde het bestuur van drie meisjesweeshuizen toe aan de inlandse maagden, wier statuut hij opwaardeerde tot dat van kloosterlinge. De catechumenaatswerking was een van de belangrijke nieuwe

Figuur 9:
evolutie van het aantal meisjesweeskinderen (1871-1940)



6 sept. 1875, 20 jan. 1876, 2 aug. 1880; [Adams], "De Congregatie der zusters franciscanessen", 1-3.

48. AGOFM, SK548, 109-113, Christiaens aan de Parma, 1891.

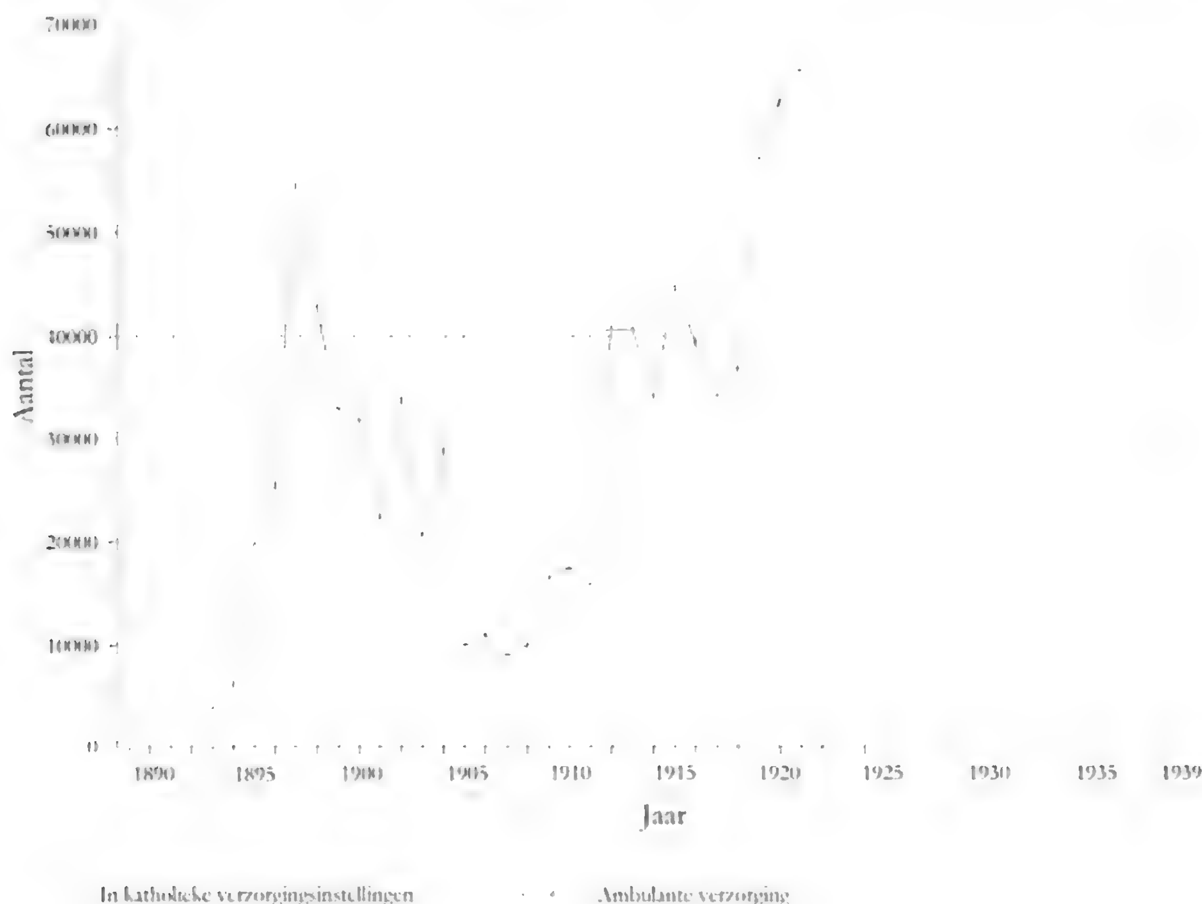
49. AGOFM, SK552, 195-198, 257, Th. Verhaeghen aan Lauer, 20 okt. 1900; Th. Verhaeghen aan Fleming, 25 nov. 1902.

taken die hij aan de weeshuizen toevertrouwde. Hierdoor konden de vrouwelijke religieuzen, zowel Europese als inlandse, op een meer directe manier bij het apostolaat worden betrokken [50].

Een tweede reeks sociale initiatieven situeerde zich in de gezondheidszorg. Zoals dit ook in beperkte mate het geval was op het Europese platteland in de negentiende eeuw, waar er een schaarste bestond aan medische zorgen, kwam er ook in de Chinamissie een band tot stand tussen het "priester" en "genezer" zijn [51]. Aanvankelijk stelde de verzorgingstaak van de missionaris niet zoveel voor. De meeste missionarissen beschikten over westerse geneesmiddelen voor een aantal courante kwalen in China. Wanneer de gelegenheid zich voordeed, waagden zij zich aan een zeer elementaire vorm van zorgenverstrekking [52]. Aangezien in het Chinese binnenland elke vorm van georganiseerde gezondheidszorg ontbrak en ziekte zich nog sterk in de sacrale sfeer bevond, was dit bijna vanzelfsprekend.

Tot ca. 1900 nam de ambulante gezondheidszorg in het Belgische vicariaat een hoge vlucht. Het verstrekken van gezondheidszorg, hoe miniem

Figuur 10:
vergelijking van de ambulante zorg met de opname in verzorgingsinstellingen van de missie (1889-1940)



50. Hij liet nieuwe meisjesweeshuizen bouwen in Lizicao (1905) en in Lichuan (1906). AGOFM, SK553, 344-350, 575-579, Everaerts aan Schuler, 7 sept. 1905, 6 sept. 1906. Over de inlandse zusters of modestinnen, zie hoofdstuk V; over het vrouwencatechumenaat, zie hoofdstuk IV, 1.3. (2).
51. Velle, "Kerk, geneeskunde en gezondheidszorg", 51.
52. AGOFM, SK542, 145-146, Filippi aan de Portagruaro, 22 febr. 1874.

ook, was toen - op een moment dat de katholieke godsdienst zo goed als niet aansloeg - zowat het enige contactmiddel met de niet-katholieke Chinees, de doelgroep bij uitstek van de missionering. Tussen 1893 en 1900 werden er jaarlijks zowat 10.000 tot 55.000 niet-katholieken via deze elementaire vorm van gezondheidszorg bereikt. Dat de missieoversten dit als een verdedigbaar apostolaatsmiddel beschouwden, blijkt uit de aanstelling van talrijke leken voor deze taak. De inschakeling van lekenverzorgers die gemachtigd waren om het doopsel in stervensnood toe te dienen - in de bronnen "cursores-baptisatores" genaamd - wijst ook op de moeilijke toegankelijkheid van de Chinese maatschappij, zowel op linguïstisch als op cultureel gebied. De ambulante gezondheidszorg was een geschikt middel om dit moeilijk te realiseren contact met de niet-katholieke Chinees in de mate van het mogelijke tot stand te brengen [53].

Geleidelijk aan werd de permanente gezondheidszorg in het vicariaat Zuidwest-Hubei verder uitgebouwd. De komst van de franciscanessen missionarissen van Maria in 1889 was van doorslaggevende betekenis bij de oprichting van een hospitium of dispensarium in Jingzhou (1893), waar dagelijks een 50-tal mensen kon worden verzorgd. Onder Everaerts slaagde de missie erin om haar infrastructuur verder uit te breiden. Met gelden van de schadevergoeding voor de moord op bisschop Verhaeghen werd in 1908 in Jingzhou een nieuw en groter dispensarium gebouwd, waar een Chinese geneesheer dagelijks zorgen verstrekte aan een 200-tal zieken. Het oorspronkelijke plan was om een hospitaal naar Europees model op te richten, waarvoor twee lekengeneesheren zouden worden aangetrokken. Om financiële redenen moest dit plan worden teruggeschroefd [54].

In 1918 werd in het kader van de burgeroorlog tussen Noord en Zuid - en volgens Everaerts op vraag van het volk, dat bereid was om een deel van de kosten op zich te nemen - een hospitaal van het Rode Kruis opgericht te Shashi. De bediening ervan werd toevertrouwd aan de franciscanessen missionarissen van Maria. Ze werden hierin bijgestaan door drie missionarissen en een lekenbroeder. Tijdens de burgeroorlog werd hier een groot aantal gekwetste soldaten verzorgd. Nadien werd er in de jaarrapporten niet meer naar Shashi verwezen. Het vicariaat beschikte in 1920 wel over een bescheiden, maar vrij goed gefrequenteerd hospitaal dat gelegen was buiten de stadsmuren van Yichang en dat werd bestuurd door de franciscanessen missionarissen van Maria. Daarnaast telde het vicariaat minstens vier dispensaria. Twee ervan stonden onder leiding van de Europese zusters, de twee overige werden bestuurd door de lekenbroeder Libertus Callebaut en de zeer opmerkelijke geneesheer-missionaris, Columbanus Clement. In het vijfjaarlijkse rapport van Angelus Timmers van november 1923 was er zelfs sprake van "zes poliklinieken" waar medicamenten werden uitgedeeld. Voor een professionele verzorging, die beantwoordde aan de westerse kwaliteitsnormen, moest men echter naar Hankou of naar de Oostkust [55].

53. Zie Hoofdstuk IV, 1.3.2.
54. AGOFM, SK554, 257-258, Everaerts aan Schuler, 28 jan. 1908; AGOFM, SK553, 175-176, Franzoni, "Relaas over de marteldood van mgr. Verhaeghen", 30 sept. 1904.
55. AGOFM, SK558, 255, Everaerts, "Status animarum 1917-1918", 7 sept. 1918:

Naast deze min of meer permanente activiteiten in de gezondheidszorg en het weeshuizenbeleid ontwikkelde de missie een aantal semi-permanente initiatieven in de caritatieve sfeer. Vooral Everaerts nam in tijden van crisis zijn toevlucht tot de christelijke caritas. Naar aanleiding van de overstroming van de Gan in de onderprefectuur Jianli [56] besloot de bisschop om de vrouwen en kinderen van de bekeerlingen voor een periode van zes maanden op te vangen [57]. Hetzelfde gebeurde in 1911, wanneer de leidende klasse van de Mantsjoe's of Tartaren ter gelegenheid van de uitroeping van de republiek in ongenade viel en in de missie terechtkon.

Het bekeringsmotief speelde bij deze sociale en caritatieve initiatieven een cruciale rol. In de weeshuizen en in de gezondheidszorg stonden niet de professionaliteit van de verstrekte zorg, maar veeleer de doopresultaten centraal. Dat kwam onder meer tot uiting in de gedrevenheid waarmee in deze instellingen het doopsel in stervensnood werd toegediend [58]. Ook de missieactie speelde hierop in. In 1878 verscheen in *De Bode* een brief van Bonifacius Oomsels waarin hij de lezers erop attent maakte dat zij "voor eenen frank pillen vijf engeltjes in den hemel konden helpen" [59]. Van de katholieke weeshuizen was bekend dat zij bedoeld waren om het christendom uit te breiden. De weeskinderen kregen een katholieke opvoeding en zouden de basis vormen voor nieuwe christelijke families.

De verklaring voor deze prioriteit van het apostolische op het sociale moet vooral in het toenmalige missiologische denkkader worden gezocht. De missionaris beschouwde de "verovering en transformatie van de wereld voor Christus" als een zuiver spirituele aangelegenheid, waarbij het redden van zoveel mogelijk individuele zielen centraal stond. Zijn structurele gerichtheid op de eeuwigheid bracht een zekere desoriëntatie met betrekking tot het tijdelijke met zich mee. Vanuit een sterk zondebesef en een bipolaire augustiniaans-moralistische wereldvisie beschouwde hij de profane werkelijkheid bij voorkeur als de zetel van het kwaad. Wanneer hij de draagwijdte van het sociale probleem onderkende, opteerde hij niet voor tijdelijke, maar veeleer voor spirituele oplossingen. Hij was er immers van overtuigd dat het antwoord op het menselijk en maatschappelijk leed het christendom was. Het is typerend voor het behoudsgezinde profiel van de missionaris dat de sociale problematiek in China hem maar matig interesseerde en dat hij in de lijn van zijn ultramontaanse denkkader niet voor structurele, maar meer voor caritatieve oplossingen koos, die gekenmerkt waren door een sterk paternalistische inslag [60].

---

vermeldt naast Shashi, Yichang, Jingmen, Dangyang, Badong, Enshi (Lichuan) als plaatsen waar de missie aan elementaire gezondheidszorg deed. AGOFM, SK559, 127, Gérenton, visitatierapport, 31 maart 1920; AGOFM, SK560, 42, Timmer, "Relazione quinquennale", 6 nov. 1923.

56. Zie kaart vicariaat Zuidwest-Hubei in hoofdstuk V.
57. AGOFM, SK554, 139, Everaerts aan Schuler, 9 sept. 1907.
58. AGOFM, SK553, 577; SK554, 437; SK555, 356, Everaerts aan Schuler, 6 sept. 1906, 5 sept. 1908, 14 sept. 1910.
59. *De Bode*, IV, 186-188: Oomsels aan p. Instructor, Tilkin, 8 dec. 1878.
60. In de zeer uitvoerige correspondentie vonden we hoegenaamd geen verwijzingen naar de sociale problematiek in China. Een uitzondering is een brief van Everaerts, waarin hij wees op de zware belastingsdruk die woog op het gewone volk in China en die

De vraag dient te worden gesteld of de missionaris niet juist het tegenovergestelde effect bereikte dan was bedoeld. Vooral de katholieke weeshuizen waren bij de niet-katholieke Chinese bevolking bijzonder controversieel. De redenen hiervoor waren vooral van psychologische aard. In 1870 vaardigden de centrale autoriteiten een memorandum uit waarin zij de overdracht van Chinese kinderen aan de "buitenlandse" weeshuizen onder de controle van de lokale autoriteiten wensten te plaatsen [61]. De hoge kindersterfte in de katholieke weeshuizen, waar vaak zieke en stervende kinderen werden binnengebracht, droeg bij tot dit algemene wantrouwen. Filippi maakte allusie op dit memorandum en op de manier waarop de mandarijnen in zijn vicariaat de oprichting van Heilige Kindsheden probeerden te verhinderen. In 1874 werd in het vicariaat het gerucht verspreid "dat de Europeanen naar China waren gekomen om de kinderen de ogen uit te steken - onder voorwendsel van ze te verzorgen - en om ze te vergiftigen en hun hersenen te gebruiken voor geneesmiddelen in Europa". Deze geruchten werden ook in andere Chinese vicariaten verspreid. Zij waren koren op de molen van het latente wantrouwen van de lokale bevolking tegen de westerlingen. Ook de schuchtere initiatieven in de gezondheidszorg en vooral de doopactiviteiten die daarmee gepaard gingen, lokten weerstand uit bij de lokale bevolking. "Omdat zij weten dat wij verzorgers hebben die met hun medicijnkastjes rondgaan in de dorpen op zoek naar zieke kinderen om ze vervolgens te dopen bij levensgevaar, werden wij het mikpunt van hun haat. Ze dreigden het huis voor de Heilige Kindsheid en de apotheek die vorig jaar werden geopend in de stad Yichang te vernielen"[62].

In 1890-1891 braken er in het vicariaat Zuidwest-Hubei onlusten uit die gericht waren tegen de katholieke missieactiviteiten. In december 1890 werd het weeshuis van Shigunjia belaagd, dat gelegen was tussen Jingzhou en Jingmen. Bisschop Christiaens, die op dat ogenblik een pastorale visitatie aan het doen was, moest de hulp van de mandarijn inroepen om aan de woedende volksmassa te kunnen ontsnappen. Op 21 juni 1891 werd het weeshuis van Zhangjinhe, ten noordoosten van Jingzhou, beroofd door een twintigtal mannen op zoek naar verminkte kinderlijkjes. Op 9 augustus 1891 werd het weeshuis van Shigunjia dan toch in brand gestoken en op 2 september 1891 onderging het weeshuis van de centrale missiepost Yichang hetzelfde lot [63]. Na de Bokseropstand verminderden de vijandige reacties tegenover de westerse initiatieven in de gezondheidszorg en in de weeshuizen. In het vicariaat Zuidwest-Hubei waren zij niet langer het object van afzonderlijke opstanden of onlusten.

In de missie zelf hadden de beleidsverantwoordelijken weinig oog voor de politieke en de psychologische neveneffecten van hun activiteiten. In een

---

volgens hem een gevolg was van de Europeanisering. AGOFM, SK553, 345, Everaerts aan Schuler, 7 sept. 1905.

61. Beckmann, *Die katholische Missionsmethode*, 122 (noot 39).
62. AGOFM, SK542, 145-146, Filippi aan de Portagruaro, 22 febr. 1874.
63. AGOFM, SK548, 99-100, 133, 134-135, Christiaens aan de Propaganda Fide, 27 dec. 1890, 4 en 12 sept. 1891.



De katholieke weeshuizen waren in China een controversiële weg naar expansie. Zoals op dit antichristelijke pamflet te zien is, werden de missiezusters ervan verdacht kinderen te ontvoeren en hun ingewanden te gebruiken voor het vervaardigen van westerse geneesmiddelen.

van de eerste doelstellingen van het apostolaat, namelijk het beschikken over een contactmiddel met de niet-katholieke Chinees, waren deze apostolaatsmiddelen immers geslaagd. Door middel van haar verzorgingsinstellingen slaagde de missie erin om met zo'n 30.000 Chinezen per jaar in contact te komen. De missionarissen beschikten op die manier over een aantal uitstekende gelegenheden om het doopsel in stervensnood toe te dienen, toen een voorname taak in het apostolaat. Vooral bisschop Everaerts liet zich in dit verband lovend uit over de resultaten van de weeshuizen en dispensaria. Hij wees erop hoe "het paradijs verrijkt was met de zielen van onschuldige kinderen, die weggetrokken waren uit de handen van die ongelukkige heidenen" of "hoe een geweldig groot aantal zuigelingen die gedoopt werden bij hun sterven reeds de Heer loofden in de hemel, samen met de Gelukzaligen en er voor hun weldoeners ten beste spraken" [64]. Het aantal gezonde kinderen of volwassenen dat op die manier werd gedoopt, was gering, zodat het netto-effect op de aangroei van de inlandse Kerk in China verwaarloosbaar was.

1.2.4. Protectoraat en processen: apostolaat door bescherming

Een aspect van de negentiende-eeuwse missie- en zendingsbeweging, dat niet uit het oog mag worden verloren bij de studie van de apostolaatsmethoden in China, is de vervlechting met de politiek. Vanuit haar economisch en politiek determinisme heeft de marxistische geschiedschrijving de missie vaak tot deze louter economische en politieke realiteit herleid. De congregatiegeschiedenissen hebben vooral de "inside story" van de missie willen brengen, waardoor het politieke en economische luik dan weer totaal onaangeroerd bleef. Een objectieve geschiedschrijving dient het fenomeen missie in zijn totaliteit te benaderen. Ze moet niet alleen oog hebben voor de spirituele, culturele en sociale aspecten van de missionering, maar ook voor de politieke en sociaal-economische inbedding ervan. De interdependentie tussen de missionering en de internationale politiek doet geen afbreuk aan het persoonlijke idealisme van de individuele missionaris, zoals dit in hoofdstuk III aan bod is gekomen [65]. Zelfs Hobson twijfelde niet aan de "oprechte offergeest van de missionaris en aan het feit dat de meeste Engelse zendelingen vrij waren van elk politiek of commercieel motief" [66]. De relatie tussen missie en politiek oversteeg echter het niveau van het individu en moet worden beschouwd als het algemeen institutioneel kader waarbinnen de missionering zich bewoog.

In de volgende paragrafen komt de vervlechting van de missie en de politiek in het concrete geval van de Belgische franciscanen aan bod. In welke mate hebben de Belgische franciscanen een beroep gedaan op de westerse

---

64. AGOFM, SK554, 437; SK555, 139, 353, 356; SK558, 255, Everaerts aan Schuler, 5 sept. 1908, 7 sept. 1909, 14 sept. 1910; Everaerts aan Cimino, 7 sept. 1918.
65. Gründer (*Christliche Mission*, 321-373) toont aan dat de missie een integraal deel was van de koloniale beweging; zie ook: Rivinus, "Interdependenz von Politik in China".
66. Geciteerd in Gründer, *Christliche Mission*, 9.

politieke aanwezigheid in China? Hoe weerspiegelde zich dit in hun relatie met de lokale autoriteiten of in hun apostolaat? Verder wordt nagegaan tot op welke hoogte de politieke verantwoordelijken zelf hebben geprobeerd om de Belgische missionaire aanwezigheid in China aan te wenden voor de verwezenlijking van hun economische en politieke doelstellingen. Het verhaal van de groeiende Belgische kritiek op het Franse protectoraat is in dit opzicht bijzonder relevant.

Het protectoraatsregime en de missie

Het institutionele kader waarbinnen de katholieke missionering zich in China afspeelde, was dat van de ongelijke verdragen en het Franse protectoraat. Voor de positie van de missionaris en de katholieke Kerk in China had dit een viertal concrete gevolgen. Van cruciaal belang was de garantie tot vrije godsdienstuitoefening. In het verdrag van Huangpu (1844) was dit recht nog beperkt tot de vijf opengestelde havens. In de verdragen van Tianjin (1858) en Beijing (1860) werd het uitgebreid tot het gehele Chinese binnenland. Een tweede kwestie, die nauw samenhing met de legalisering van het christendom in China, was de mogelijkheid tot het verwerven van privé-bezit. Voor de katholieke missionering was dit van cruciaal belang, omdat de bouw van gebedshuizen, kerken, weeshuizen en dispensaria in deze eerste periode van moeilijke penetratie een van de speerpunten was van haar apostolaat [67]. In artikel 6 van het Sino-Franse verdrag van Beijing (1860) was alleen in algemene termen sprake over een "toestemming van de Chinese regering aan de missionarissen om grond te huren of te kopen en er naar eigen goeddunken gebouwen op te trekken". De Chinese autoriteiten hebben steeds geprobeerd om dit verdragsartikel op een restrictieve manier toe te passen, omdat zij van oordeel waren dat het eigendomsrecht van de "barbaren" in het binnenland hun soevereiniteit aantastte [68].

De Franse vertegenwoordiging in China ijverde ervoor om dit eigendomsprincipe in de meest volle betekenis van het woord te laten interpreteren, vandaar de nieuwe onderhandelingen van 1865, die uitmondden in de conventie-Berthemy. Deze clausule bepaalde dat de katholieke missionarissen het eigendomsrecht in de meest volle betekenis van het woord konden genieten, "sans autres conditions que celles prévues par la loi Chinoise pour les sujets Chinois". De correcte toepassing op het lokale vlak bleef echter problemen stellen. In 1895 achtte de nieuwe Franse ambassadeur in China, Auguste Gérard, het nodig om de bepalingen van de conventie-Berthemy

---

67. Over de bouwpolitiek als apostolaatsmiddel, zie hoofdstuk IV, 1.5.
68. Ku ("The Shaping of Late Qing's policy", 107-108) somt een aantal restrictieve maatregelen op die de Zhongliyamen in de jaren 1860 uitvaardigde. De aankoop van gronden door buitenlanders kon maar indien werd gespecifieerd dat het ging om "public property of the Catholic church in this area" [*ben-chu Tian-zhu-tang gong-chan*]. Privé-personen die eigendommen wilden verkopen aan de missionarissen hadden de voorafgaandelijke toestemming nodig van de lokale autoriteiten. Volgens de argumentatie van Li Hongzhang, die de Qing-regering vertegenwoordigde tijdens de onderhandelingen van 1865, was er in de verdragen geen sprake van de term binnenland [*nei-di*], maar werd alleen de term "each province" [*ge-sheng*] gebruikt.

door de Zhongliyamen, de Chinese administratie van Buitenlandse Zaken, opnieuw te laten bekrachtigen. Hieruit blijkt dat het verdragssysteem noch als een "fait accompli", noch als een statisch gegeven mag worden geïnterpreteerd.

De paspoortenkwestie was een derde element uit de ongelijke verdragen met concrete gevolgen voor de missionering. In de bilaterale verdragen, die China eerst met Groot-Brittannië en Frankrijk en daarna met andere westerse mogendheden had afgesloten, werd gestipuleerd dat "wie over een legitiem paspoort beschikte, kon rekenen op de bescherming van de lokale Chinese autoriteiten, ook in het binnenland". Frankrijk, dat zich wenste te profileren als de beschermer van de katholieke belangen in China en als eerste katholieke natie een dergelijk verdrag met China afsloot, eiste daarom dat alle katholieke missionarissen die naar China afreisden, voorzien zouden zijn van een Frans paspoort. Hoewel de exclusiviteit van dit recht nooit juridisch is vastgelegd, zijn de Belgische missionarissen tot in de jaren 1930 met een Frans paspoort naar China vertrokken.

Een vierde element dat voortvloeide uit de ongelijke verdragen en dat voor de juridische positie van de missionaris in China van betekenis was, was de exterritorialiteit. Dit volkenrechtelijk beginsel stelt dat bepaalde personen die in een vreemd land vertoeven, niet onderworpen zijn aan de rechtspraak of aan een andere vorm van gezagsuitoefening van dit land. Concreet betekende dit dat de missionarissen, zoals andere buitenlanders trouwens, in China een soort van juridische onschendbaarheid genoten.

Betekenis van de verdragen op het lokale vlak (1860-1889): een moeilijke start

Zoals andere katholieke en protestantse missionarissen, grepen ook de Belgische franciscanen het gunstige kader van het protectoraat aan om hun apostolaatsdoelstellingen op het lokale vlak te helpen realiseren. De jaren 1860 tot ca. 1890 moeten echter worden beschouwd als een periode van een moeilijke en incidentrijke vestiging van het protectoraatssysteem op het plaatselijke niveau. Dit was het gevolg van de uiteenlopende westerse en Chinese interpretatie van de teksten, de latente antiwesterse gezindheid van de lokale autoriteiten én de grote afstand tot Beijing. Ook in Zuidwest-Hubei moest de uitvoering van de verdragen nog hard worden gemaakt. In 1872 schreef bisschop Filippi het geringe succes van de godsdienst in zijn vicariaat onder meer toe aan het feit dat "velen de macht vreesden van hen die het land regeerden en dat de missionarissen hierin geen grote rol speelden". In tal van incidenten uit die periode komt de uiterst fragiele positie van de godsdienst aan het licht: in de weerstand van de lokale autoriteiten tegen de oprichting van een weeshuis, in het verhinderen van de aankoop van gronden of huizen of in de pogingen tot controle over de bekeringen tot het christendom. Het is tekenend dat de uitbreiding van de invloed van de Kerk parallel verliep met de territoriale ontsluiting van de regio voor het Westen én dus met de toepassing van de ongelijke verdragen op het lokale niveau. In 1881 was Yichang de laatste haven in het binnenland die werd geopend voor de westerlingen. Een jaar later beslisten de missieoversten reeds om de hoofd-

plaats van hun vicariaat van Jingzhou naar het meer landinwaarts gelegen Yichang te verplaatsen. In 1886 waren zij reeds volop bezig met de bouw van een bisschoppelijke residentie, een nieuw seminarie en een college [69].

Filippi deed in de moeilijke beginjaren van de missie verschillende keren uitdrukkelijk een beroep op het Franse protectoraat. Dit gebeurde vooral wanneer hij meende dat de belangen van de godsdienst in het gedrang kwamen en hij de kwestie niet op lokaal vlak kon regelen. Toen in 1873-1874 zowel in Yichang als in Shinan de dopers van de missie werden lastig gevallen en de mandarijn eigenhandig de koopakte van een huis bestemd voor het weeshuis had verscheurd, deed Filippi "zijn beklag bij de Franse consul van Hankou". In 1876, toen enkele nieuwe christenen door hun familieleden waren gemolesteerd "omdat zij het geloof van hun voorvaderen hadden verlaten", deed Filippi alleen een beroep op de lokale Chinese autoriteiten [70].

Op de vraag of de missionarissen van Zuidwest-Hubei hun juridische exterritorialiteit reeds in die periode aanwendden om tussen te komen in processen waarbij katholieken waren betrokken of waarbij de belangen van de Kerk aan de orde waren, vonden we geen afdoend antwoord. In de bronnen werd nergens gewag gemaakt van een dergelijke activiteit, wellicht omdat de positie van de Kerk op dat ogenblik nog te fragiel was. Dat wordt onder meer geïllustreerd door de manier waarop Filippi in 1886 zijn vrees uitdrukte dat de antiklerikale machtsoverdracht in Frankrijk weleens het einde van het Franse protectoraat én van de katholieke missie in China kon inluiden [71]. Post factum bleek echter dat het republikeins regime zijn antiklerikale binnenlandse politiek perfect wist te verzoenen met het politiek lucratieve statuut van "beschermer der katholieke missies" in het buitenland.

Het Franse protectoraat internationaal in vraag gesteld (1886-1892)

Ondanks de Franse verknochtheid aan het protectoraatssysteem was dit vanaf 1886 aan erosie onderhevig. Na de mislukking van de onderhandelingen tussen China en de Heilige Stoel over de oprichting van een nuntiatuur, onttrokken Italië en Duitsland, die zowel in Europa als in het Verre Oosten eigen politieke ambities koesterden, zich maar al te graag aan het Franse protectoraat [72]. Vanaf 1888-1889 leverden zij zelf paspoorten af, zodat zij zich over de bescherming van hun eigen katholieke missionarissen in China konden ontfermen [73].

---

69. AGOFM, SK541, 202-206; SK542, 168-170; SK544, 207-208; SK542, 156-157, Filippi aan de Portagruaro, 30 dec. 1872, 20 jan. 1876, 2 aug. 1880, 6 sept. 1875; AGOFM, SK545, 220-223, de Carli aan de Fongerais (Werk van de Heilige Kindsheid), 21 nov. 1881; AGOFM, SK546, 196-197, Filippi aan de Portagruaro, 18 febr. 1886.
70. AGOFM, SK542, 145-146, 168-170, Filippi aan de Portagruaro, 22 febr. 1874, 20 jan. 1876.
71. AGOFM, SK546, 191-194, Filippi aan de Portagruaro, 14 jan. 1886.
72. AMBZB, clB 105-108 I, 1255, Verhaeghe de Naeyer aan le Prince de Chimay, 3 jan. 1889.
73. Over het Franse en Duitse protectoraat en hun respectieve missionarissen: AMBZB, clB 105-108 I, 1255, Van Loo aan le Prince de Chimay, 13 nov. 1888; Greinul aan le Prince de Chimay, 15 nov. 1888. Volgens een vertrouwelijk bericht van Greinul was

Ook in België gingen er na 1886 stemmen op om zich actiever met het lot van de Belgische missionarissen in te laten, omdat dit de toenemende Belgische belangen in China ten goede kon komen. Vooral L. Verhaeghe de Naeyer, de toenmalige Belgische ambassadeur in Beijing, volgde de onderhandelingen met argusogen. "L'importance des missions de Mongolie donne inopinément à la Belgique, malgré son éloignement, un intérêt considérable dans la question débattue entre le Zhongliyamen et les puissances alliées", aldus de ambassadeur. Terwijl hij zich in januari 1889 nog voorzichtig positief had uitgesproken over een Belgisch initiatief in de zin van Duitsland en Italië, achtte hij in september 1890 het behoud van het status-quo een meer haalbare kaart. Doordat Frankrijk niet van plan was om zijn geprivilegieerde situatie zomaar uit handen te geven, werd het volgens hem uiterst moeilijk om te raken aan "un état de choses consacré par le temps". België zou als kleine natie blijvend een beroep moeten doen op de bemiddeling van een grote mogendheid bij de verdediging van zijn belangen in China [74]. Het gevolg was dan ook dat aan de bestaande toestand niet werd geraakt.

In 1891-1892 traden de Belgische Chinamissies opnieuw op de voorgrond. Zowel in de franciscaanse missie van Zuidwest-Hubei als in de missies van Scheut in Mongolië deden zich tal van incidenten voor die de Europese pers haalden. In het vicariaat Zuidwest-Hubei werden drie weeshuizen in brand gestoken en het vicariaat Jehol van bisschop Rutjes werd verschillende malen bestolen [75]. Het waren niet toevallig twee conservatieve katholieke politici, namelijk Joris Helleputte en Charles Woeste, die de regering interpelleerden over de veiligheid van de Belgische Chinamissionarissen. De doelmatigheid van het Franse protectoraat was hierbij impliciet aan de orde. De Belgische regering verdedigde de bestaande toestand. Ze wees erop dat de bescherming door een grote mogendheid noodzakelijk was, zonder echter expliciet de naam van Frankrijk te vermelden [76]. Het is echter duidelijk dat door het gebrekkige succes van de Franse tussenkomst bij de Zhongliyamen in de kwestie Yichang[77], wat de Engelstalige *North China Daily News* de opmerking ontlokte dat "Frans bloed goedkoop was, heden ten dage"[78], en door hun onwil om in te gaan op de schadeclaim van Rutjes - er waren namelijk geen dodelijke slachtoffers gevallen - het Franse protectoraat in bepaalde Belgische kringen in vraag werd gesteld.

---

het Vaticaan deze gang van zaken gunstig gezind.

74. AMBZB, clB 105-108I, 1255, Verhaeghe de Naeyer aan le Prince de Chimay, 3 jan. 1889, 5 sept. 1890.

75. Voor de onlusten in Yichang, zie hoofdstuk IV, 1.2. Voor de onlusten in Mongolië: AMBZB, clB 105-108I. De scheutist Theodore-Herman Rutjes was bisschop van het apostolisch vicariaat Jehol van 1883 tot 1896. *Les Missions de Chine*, 27; Verhelst, "De Belgische missie in China", 52-66; Id., "Verdere ontplooiing in China, 94-98.

76. AMBZB, clB 105-108I, "Interpellation de Mr. Helleputte", 8 dec. 1891. Over de interpellatie van Woeste (11 maart 1892): "Les missionnaires belges en Chine"; AMBZB, clB 105-108I, Notes du Baron Guillaume, 9 nov. 1900. Zie ook: AMBZB, clB 105-108I, "Note sur les missions en Chine", 14 mei 1897.

77. AMBZB, clB 105-108I, Direction P. n°79/50, "Nouvelles reçues au mois de Juin 1892"; AMBZB, clB 105-108I, Henry Loumyer aan de Bouchgrave, 15 okt. 1894.

78. AMBZB, clB 105-108I, *North China Daily News*, 5 febr. 1892.

Ook op het diplomatieke forum gingen stemmen op voor een eigen Belgisch protectoraat in China. De Duitse minister van Buitenlandse Zaken probeerde bij een bezoek aan Brussel in december 1892 de Belgische ambassadeur in China, François Lambermont, te overhalen om naar het voorbeeld van Duitsland en Italië aan het Franse protectoraat te verzaken [79]. De Belgische regering ging echter niet in op dit voorstel, omdat zij de Franse bescherming niet wou opgeven zonder er iets constructiefs voor in de plaats te stellen. Doordat België in China niet militair vertegenwoordigd was, leek een eigen protectoraat een onhaalbare kaart. De instructies die de regering op 30 januari en op 8 augustus 1892 naar haar gezant in Beijing had gestuurd, werden herbevestigd [80]. Voor een tweede maal bleef het status-quo overeind.

Hoogtepunt van de Leopoldistische ambities in China (1897-1904). Missie en politiek op een zelfde golflengte?

Vanaf 1897 diende er zich een nieuwe periode aan in de Belgisch-Chinese relaties. In het spoor van de groeiende economische belangen in het Verre Oosten nam ook de Belgische politieke interesse voor China toe [81]. Over de economische en politieke ambities van Leopold II in die regio is reeds heel wat onderzoek verricht. De manier waarop de Belgische missies voor de verwezenlijking van deze doelstellingen werden gebruikt, werd echter onvoldoende belicht.

Het was de nieuwe Belgische ambassadeur in Beijing, baron de Vinck (1897-1899), nochtans vrij snel duidelijk dat de missies een belangrijke rol konden spelen bij de verwezenlijking van de persoonlijke ambities van de vorst. Op 18 april 1897 stuurde hij in die zin een omzendbrief naar alle Belgische consulaten in China. Hij wees op het belang van het ontwikkelen van goede, directe relaties met de Belgische missionarissen in China en hij drong aan op een goede ontvangst van de missionarissen op de diverse consulaten en ambassades. Door hun invloed en hun kennis van de behoeften en de gewoonten van de inlandse bevolking konden zij het Belgische gezantschap in China heel wat diensten bewijzen [82]. De Belgische consul in Tianjin, Jean-Pierre Bure, verstuurde hierop een enquête naar de missies in Mongolië, met het oog op het verwerven van precieze informatie over de economische situatie in die regio [83].

De ambities van de vorst en zijn ambassadeur beperkten zich niet tot het economische terrein. Na de ondertekening van het spoorwegcontract voor de lijn Beijing-Hankou (11 augustus 1898), probeerde Leopold II ook

---

79. AMBZB, clB 105-1081, "Note sur les missions en Chine", 1 dec. 1892.
80. AMBZB, clB 105-1081, "Historique de la protection exercée par la Légation de France en Chine sur les missions belges". Note du baron de Gaiffier (minuut), 1 febr. 1899; "Les missions belges en Chine". Note du baron de Gaiffier, 9 nov. 1900; "Indemnités accordées à des victimes belges des massacres en Chine", 23 jan. 1899.
81. Zie hoofdstuk I.
82. AMBZB, 2835, [baron de Vinck], "Circulaire adressée à nos consuls rétribués en Chine", 18 april 1897.
83. AMBZB, 2835 (XIII), carton mission (n° 4360), de Vinck aan de Favereau, 14 maart 1898 (bijlage: "Une enquête industrielle dans nos Missions de Mongolie").

zijn territoriale dromen waar te maken. In rapporten van 3 juli en 4 september 1898 speculeerde de Vinck zelfs over de houding die de Belgische regering zou aannemen wanneer een van haar missionarissen in China zou worden vermoord. Hij was ervan overtuigd dat zoiets vroeg of laat toch zou gebeuren en hij vroeg zich af of het niet opportuun zou zijn dat de Belgische regering nu reeds haar standpunt terzake bepaalde. Hij stelde voor dat zij het voorbeeld van Duitsland[84] zou volgen en aan de Chinese regering als compensatie enkele concessies in Hankou zou vragen [85]. Dit scenario impliceerde ook dat de Belgische regering het juk van het Franse protectoraat zou afwerpen. Meteen was het debat over de bescherming van de Belgische missionarissen in China opnieuw geopend.

De reactie van Brussel op het hallucinante scenario van haar ambassadeur was, zoals in eerdere discussies over het protectoraat in 1888 en 1892, terughoudend. Een nota van de Politieke Directie van het ministerie van Buitenlandse Zaken van oktober 1898 stelde letterlijk dat men "de gedachtegang van de Vinck, namelijk het speculeren op de moord van een Belgisch missionaris om politiek profijt te behalen, niet kon volgen". De regering had niet alleen morele bezwaren. Het verwerven van een concessie in de vallei van de Yangtze, de invloedssfeer van Engeland, achtte zij ook politiek moeilijk haalbaar. Het plan was immers in strijd met eerdere beloften van België aan Londen om in China alleen industriële en commerciële belangen na te streven en de politieke ambities op een laag pitje te houden [86].

De zaak Delbrouck (1898-1902).
Eerste stap op weg naar een Belgische concessie in Hankou

Vrij snel deed er zich een gelegenheid voor om het scenario van ambassadeur de Vinck in praktijk te brengen. De wreedaardige moord op de jonge minderbroeder Victorinus Delbrouck op 11 december 1898 had een testcase kunnen worden voor de uitvoering van het plan-de Vinck. De regering lag echter andermaal dwars [87]. Bij de schadeloosstelling werden de traditionele paden van het protectoraat bewandeld, zij het met weinig enthousiasme [88]. Wel spanden zowel de Belgische regering als de Belgische ambassade in Beijing zich in om zo nauw mogelijk bij het dossier te worden betrokken, wat gezien de realiteit van het Franse protectoraat niet altijd gemakkelijk was [89]. Zij onderhielden ook nauwe contacten met de Belgische

---

84. Voor Bismarck was de moord op een Duits missionaris in Shandong een gelegenheid om van de Zhongliyamen een territoriale concessie af te dwingen in Shandong. Gründer, *Christliche Mission*, 255-321.
85. In AMBZB, clB 105-108I, "Rapport n° 195", 23 okt. 1898, wordt verwezen naar een rapport van 4 sept. 1898 van de hand van baron de Vinck over een mogelijke concessie in Hankou. Noch in de diplomatieke correspondentie van het ministerie van Buitenlandse Zaken, noch in de archieven van het Koninklijk Paleis vonden we deze nota terug.
86. AMBZB, clB 105-108I, [Anoniem], Rapport n° 19523, okt. 1898.
87. AMBZB, "Nota Direction Politique", 3 febr. 1899, 8 febr. 1899.
88. AMBZB, clB 105-108I, M. Kusen, "Note sur la discussion du budget du 1899. Meurtre du P. Victorin Delbrouck", 1899.
89. AMBZB, "Nota Direction Politique", 18 maart 1899 (minuut). De kranten hadden reeds het volledige relaas van de moord op V. Delbrouck, terwijl de Vinck het nog



Victorinus Delbrouck werd op 11 december 1898 op een bijzonder gruwelijke manier om het leven gebracht, op het moment dat Leopold II een concessie probeerde te verwerven in Hankou. Bismarck wist in een gelijkaardige situatie een territoriale concessie af te dwingen in Shandong.

minderbroedersprovincie, vooral met procurator Stephanus Schoutens, met de familie Delbrouck en zelfs even met bisschop Christiaens, vooraleer hij in 1899 definitief naar Europa terugkeerde [90]. De officiële schade-eis voor de Chinese regering moest echter via de Franse regering passeren en de onderhandelingen met de lokale Chinese autoriteiten werden gevoerd door de Franse consul in Hankou, Dautremer [91].

Een belangrijke kwestie die bij deze schadeclaim aan de orde was, was de vraag of de familie van het slachtoffer al dan niet recht had op een deel van de schadevergoeding. De familie Delbrouck ging ervan uit dat dit wel het geval was [92]. Op 3 maart 1899 diende de moeder van Victorinus Delbrouck bij de Belgische minister van Buitenlandse Zaken een schade-eis in [93]. Om haar visie kracht bij te zetten deed de familie een beroep op diverse religieuze en politieke hoogwaardigheidsbekleders [94]. Ook de Franse regering was van oordeel dat de gewone burgerlijke erfenisregeling moest worden toegepast, zoals dit ook bij leken het geval was. Volgens de minderbroeders kon de familie geen aanspraak maken op enige vorm van schadevergoeding, aangezien zij zelf geen materiële schade had geleden. Victorinus Delbrouck werd immers materieel onderhouden door de orde. Ook de Politieke Directie van het Belgische ministerie van Buitenlandse Zaken was de mening toegedaan dat het hier ging om een vorm van morele schade, die niet door geld kon worden gecompenseerd [95]. Uiteindelijk heeft de stelling van de familie het gehaald, onder Franse druk. Het belang van deze uitkomst ligt in het feit dat men zich in verschillende latere schadeclaims waarbij missionarissen waren betrokken, beriep op het precedent Delbrouck om een vergoeding voor de familie te eisen [96].

---

90. Volgens ASTOFM, LS Christiaens I, "Biografische nota over Christiaens", 16, 18, 20-21, zou Christiaens reeds in april 1899 in België zijn teruggekeerd, om nadien voor een rustkuur naar een Frans klooster in Maçon te vertrekken en pas op 10 juli 1901 in het klooster in Gent terug te keren. Volgens ASTOFM, LS Christiaens I, "Bijlage II: Kronologische gegevens", 12, zou Christiaens reeds tijdens zijn eerste bezoek aan Europa in het kader van zijn "visita ad limina" (1896 - maart 1897) contacten hebben gehad met het hof, waar hij eind september 1896 door Leopold II in audiëntie werd ontvangen. Op 9 september van dat jaar was hij tot officier in de Leopoldsorde benoemd.
91. AMBZB, clB 108 II, "Nota Direction Politique ", 10 maart 1899 (minuut).
92. AMBZP, N.S. Chine. vol. 335, 10-12, Pichon aan Delcassé, 9 febr. 1899.
93. AMBZB, clB 108 II, Mevr. Delbrouck aan de Favereau, 6 maart 1899.
94. Dat waren: mgr. Monchamp (hulpbisschop van Luik), pater Amand Hardy (gardiaan van het minderbroedersklooster van Tielt) en de volksvertegenwoordigers Guillaume Streel, August Raemdonck, August Beernaert, Dominique Pitsaer en senator Adile Mulle de ter Schueren. AMBZB, clB 108 II, "Nota Direction Politique", 10 maart 1899 (minuut); Mapje uit het kabinet mininster van Buitenlandse zaken met aanbevelingen voor de familie Delbrouck, [1899-1900]; Pitsaer aan de Favereau, 22 dec. 1900; Mulle de ter Schueren aan minister Buitenlandse Zaken, 1 febr. 1902; Gaiffier aan Pitsaer, 4 febr. 1902.
95. AMBZB, clB 108 II, Nota Direction Politique, 10 maart 1899 (minuut). De standpunten van de missie vindt men vertolkt in: ASTOFM, LS Delbrouck 4, Th.Verhaeghen aan Jansen, 28 dec. 1901.
96. Voor het Belgische standpunt in de zaak Delbrouck: AMBZB, clB 105-108 I; het Franse standpunt: AMBZP, N.S. Chine. vol. 335, 1-51; N.S. Chine. vol. 336, 20-44.

De volledige afhandeling van de zaak liet meer dan vier jaar op zich wachten. Nochtans was er op 12 juli 1899 reeds een akkoord ondertekend tussen de Franse consul Dautremer en de Chinese autoriteiten over een schadevergoeding van 44.500 taels voor de missie en 10.000 taels voor de familie. De Chinese christenen waren in dit akkoord niet opgenomen [97]. De missie probeerde het bedrag van de schadevergoeding alsnog op te trekken en stuurde Gabriël Van Gestel met die opdracht naar de Franse ambassade in Beijing, echter zonder resultaat [98]. De onlusten rond de Bokseropstand vertraagden de uitvoering van het akkoord van juli 1899. De Belgische regering slaagde er niet in om de schadeclaim rond Delbrouck in het voor de westerse mogendheden gunstige Bokserprotocol te laten opnemen, waardoor het bedrag alsnog kon worden opgetrokken [99]. Na nieuwe onderhandelingen in juni 1900 werd het bedrag van de schadevergoeding voor de Chinese christenen vastgelegd op 10.000 taels. De uitvoering van de akkoorden, onder meer het straffen van de schuldigen, liet op zich wachten en de missie toonde zich hierover zeer ontevreden [100]. Pas drie jaar na de feiten, op 22 april 1901, kon Joostens, de Belgische ambassadeur, melden dat de zaak-Delbrouck kon worden beschouwd als gunstig afgesloten. Het zou nog tweeënhalf jaar duren vooraleer alle uitbetalingen achter de rug waren. De oorzaken voor de vertraging waren de moeilijkheden rond de schadevergoeding voor de Chinese christenen, steeds een heet hangijzer in China, en de niet-aflatende ijver van de franciscaanse missieautoriteiten om het bedrag van de schadevergoeding tot een voor hen aanvaardbaar niveau op te trekken.

Een tweede scenario: mutatie van de Belgische franciscanen naar Oost-Hubei (december 1898 - maart 1899)

Er waren geen duidelijke aanwijzingen dat het eerste plan-de Vinck door Leopold II was geïnspireerd. Nochtans moet in de doelstelling die achter dit scenario schuilging, namelijk het verwerven van een concessie in Hankou, de invloed van het hof worden onderkend [101]. Dat was ook het geval voor een volgend scenario dat hiervoor werd uitgewerkt, namelijk de mutatie van de Belgische franciscanen naar Oost-Hubei. Opnieuw werd op een heel expliciete manier geprobeerd om de missie te gebruiken voor de

---

97. Naar dit akkoord wordt verwezen in: AMBZB, clB 108 II, "Nota Direction Politique", 25 juni 1902.
98. ASTOFM, LS Delbrouck 4, Laurent aan Sterkendries, [dec.1899 - 1900].
99. AMBZB, clB 108 II, "Nota direction Politique", 6 april 1901; Joostens aan de Favereau, 22 april 1901 (minuut).
100. Voor de visie van de missie op de zaak Delbrouck moeten we ons baseren op de correspondentie van missionarissen: ASTOFM, LS Delbrouck 4, Marie de la Transfiguration fmm aan ouders, 5 febr. 1899; Callebaut aan ouders, 5 juni 1899; Robberecht aan Christiaens, 4 jan. 1899, 26 maart en 6 mei 1900; Th. Verhaeghen aan P. Steven, 6 sept. 1899; Th. Verhaeghen aan Jansen, 28 dec. 1901.
101. In de archieven van het Koninklijk Paleis vonden we geen enkel document terug in verband met de kwestie Hankou. In de archieven van het ministerie van Buitenlandse Zaken waren de verwijzingen naar de rol van de koning echter talrijk: AMBZB, clB 105-108 I, "Communication confidentielle du Roi", 27 jan. 1899; de Borchgrave aan paleis (minuut), 31 jan. 1899; "Projet de changement dans les vicariats apostoliques en Chine", 11 febr. 1899 (minuut); "Missionnaires belges en Chine", 22 maart 1899.

verwezenlijking van politieke doelstellingen. Leopold II wou de minderbroeders, die missioneerden in het perifere zuidwestelijk gelegen deel van Hubei, laten verplaatsen naar het meer strategisch gelegen oostelijk gedeelte van de provincie, dat aan de Italiaanse franciscanen was toegewezen. Op die manier wou hij zijn aanspraken op een territoriale concessie in de regio kracht bijzetten. In een informatief rapport van het ministerie van Buitenlandse Zaken over de missies uit de regio werd gewezen op de voordeliger materiële omstandigheden van Oost-Hubei inzake klimaat, bodemgesteldheid en communicatie en op de gunstiger omstandigheden voor het apostolaat. Door de talrijke aanwezigheid van Europeanen zou het leven van de missionarissen er comfortabeler en veiliger kunnen verlopen. De echte reden van deze plotse belangstelling voor het pastorale werk van de franciscaanse landgenoten in China[102] had vooral te maken met de aanleg van een spoorweg door de Belgen in Hankou [103]. Door de numerieke aanwezigheid van de Belgen in de regio op te drijven, hoopte Leopold II politiek munt te slaan uit het contract [104].

Hoewel de Belgische regering het eerste plan van de Vinck categoriek had verworpen, ging deze laatste toch onverminderd door met zijn pogingen om een territoriale concessie te verwerven in Hankou. Dat wijst minstens op stilzwijgende, zoniet actieve steun van het hof. In aangelegenheden van buitenlandse politiek kwam het trouwens meer voor dat Leopold II een eigen koers voer en initiatieven nam tegen de Belgische regering in [105]. Op 10 januari 1899 had baron de Vinck een onderhoud met de Zhongliyamen over de mogelijke oprichting van een Belgische concessie. Zij hield echter het been stijf en stelde dat om het even welke vraag tot nieuwe privileges zou worden afgescheept. De Vinck liet zich door de negatieve signalen van de Chinese autoriteiten niet van zijn stuk brengen. Hij bleef zelfs optimistisch, omdat de Belgische concessie reeds "un fait accompli" of "un fait prétendument accompli" zou zijn [106]. Het belette hem ook niet om aan Emile Francqui, de Belgische consul ter plaatse, instructies te geven voor de lokale autoriteiten van Hankou, als was de zaak definitief geregeld [107].

---

102. Noteer de gebrekkige informatie over de missie van de franciscanen in die regio. AMBZB, clB 105-108 I, "Communication confidentielle du Roi", 27 jan. 1899: "Pour atteindre le but indiqué, il faudrait une mutation entre le personnel des deux évêchés, afin que le vicariat catholique de Hankow [*Hankou*]-SIC - fût dans la direction de mgr. Van Aertselaer - SIC -[doorstreept en vervangen door mgr. Christiaens] et alors le vic. du Hupeh Oriental [*Hubei*] - SIC - serait dirigé par l'évêque Italien".
103. AMBZB, clB 105-108 I, "Rapport sur les Vicariats Apostoliques du Houpe [*Hubei*]", [dec.1898-maart 1899].
104. AMBZB, clB 105-108 I, "Communication confidentielle du Roi", 27 jan. 1899: wijst op de invloed die de katholieke missionarissen zouden kunnen uitoefenen in de regio waar de spoorlijn Hankou-Beijing voorbijkomt. "Il serait désirable que cette zone fût, autant que possible, occupé par des missionnaires belges". Over het strategisch belang van Hankou: Feuerwerker, "Economic trends".
105. Stengers, *De koningen der Belgen*, 263-268.
106. Uit AMBZB, clB 108 II, de Vinck aan de Favereau, 11 jan. 1899, is niet duidelijk wat de ambassadeur concreet verstaat onder "fait accompli". Volgens Frochisse (*La Belgique et la Chine*, 372-377) beschikte Leopold II in 1900 over uitgebreide terreinen in Hankou. Hij baseert zich hiervoor op de getuigenissen van tijdgenoten (Ch. Tytgat) en op krantenberichten (*Le Temps*, 7 maart 1899; *Algemeine Zeitung*, 23 maart 1899).
107. AMBZB, clB 108 II, de Vinck aan de Favereau, 11 jan. 1899.

Paul de Favereau, de Belgische minister van Buitenlandse Zaken (1896-1907), was de idee van een mutatie of van een Belgische concessie principieel niet ongenegen. Via zijn kabinetschef liet hij aan het paleis weten op de hoogte te zijn gesteld van de zaak "waarvan hij het belang begreep". Hij handelde in dit dossier echter niet met dezelfde voortvarendheid als zijn ambassadeur. Hij wilde weten of het mutatieproject ontstaan was op vraag van de missionarissen in China of met hun toestemming. Volgens hem moest de Politieke Directie, de cel binnen het ministerie van Buitenlandse Zaken die de beslissingen voorbereidde, volledig ingelicht zijn over de toestand van de missies in Hubei en over de ontwikkeling van de Belgische belangen in China, vooraleer stappen konden worden ondernomen bij de Heilige Stoel of de Propaganda Fide. Zijn voorzichtigheid was ook gestoeld op het feit dat de katholieke missies nog steeds onder het Franse protectoraat ressorteerden [108].

Het derde scenario: de benoeming van een Belgisch aalmoezenier in Hankou, een Pyrrusoverwinning (maart - juni 1899)

De definitieve afwikkeling van het dossier rond een mogelijke Belgische concessie in Hankou gebeurde in de maanden februari en maart van het jaar 1899. Aanvankelijk waren de geluiden die men opving over de slaagkansen van de genoemde mutatiepogingen nog positief. Francqui, de Belgische consul in Hankou, achtte het zelfs mogelijk dat Leopold II zou profiteren van een conflict tussen de Italiaanse bisschop van Oost-Hubei, Epifanio Carlassare en de Franse consul van Hankou, om zo zijn plan te realiseren [109]. De Politieke Directie van Buitenlandse Zaken deelde echter noch het optimisme, noch de voortvarendheid van de Belgische ambassade. In een nota van 8 februari stelde het ministerie dat het onmogelijk was om de zaak te behandelen volgens "le désir exprimé par le Roi", omdat er nog onvoldoende precieze informatie beschikbaar was. De zaak had volgens Buitenlandse Zaken geen urgentiekarakter. Op vraag van baron de Vinck werd bij de Belgische ambassadeur bij de Heilige Stoel, baron Maximilien d'Erp, wel gevraagd om bij de Propaganda Fide aan te dringen op de aanstelling van een Belgische aalmoezenier bij de exploitatie Beijing-Hankou. Deze benoeming werd gezien als een eerste constructieve stap in de verwezenlijking van het mutatie- en concessiescenario [110].

In maart 1899 werd het mutatieplan definitief gekelderd. Baron d'Erp was van oordeel dat "men nooit zou kunnen verkrijgen dat er een nieuw Belgisch vicariaat langs de spoorlijn" zou worden opgericht. Een overplaatsing van het missiepersoneel van het zuidwestelijk naar het oostelijk deel van Hubei achtte hij evenmin haalbaar. Voor de aanstelling van een Belgisch aalmoezenier langs de spoorlijn Beijing-Hankou waren de signalen die de

108. AMBZB, clB 105-108 I, de Borchgrave aan paleis, 31 jan. 1899.
109. AMBZB, clB 105-108 I, de Vinck aan minister (minuut), 5 febr. 1899.
110. AMBZB, clB 105-108 I, "Projet de changement dans les vicariats apostoliques de Chine" (minuut), 9 febr. 1899;"Rapport sur les vicariats apostoliques du Houpe [*Hubei*], [11 dec. 1898 - 2 juli 1899].

ambassadeur bij de Heilige Stoel had opgevangen, wel positief. Uit een vertrouwelijke nota van het kabinet van de koning klonken eveneens pessimistische geluiden door. Het had vernomen dat de missie, in de persoon van bisschop Christiaens, terughoudend op het mutatievoorstel had gereageerd, niet omdat hij principieel tegen een Belgische concessie was gekant, maar wel omdat hij het voorstel niet haalbaar achtte, gezien het overwicht van de Italiaanse minderbroeders in die regio. Het betekende de doodsteek voor het concessiescenario dat Leopold II voor Hankou had uitgedacht [111]. De regering koos eind maart 1899 voor de minimalistische optie en belastte baron d'Erp met de onderhandelingen over de benoeming van een Belgisch aalmoezenier in Hankou. Op 28 mei hadden die onderhandelingen een gunstig resultaat. In juni 1899 zette het definitorium van de franciscanen het licht op groen voor de benoeming van een Belgische aalmoezenier in Hankou. Na een gesprek met Christiaens werd overeengekomen dat de reiskosten en de kosten voor het onderhoud zouden worden gedragen door de Société d'Etudes du Chemin de Fer [112]. Door het wegvallen van de Belgische toekomstperspectieven in Hankou viel ook de politieke betekenis van deze benoeming weg. De politiek van Leopold II in Centraal-China had gefaald.

Nieuwe Belgische kritiek op het Franse protectoraat (1899-1902)

Het is niet toevallig dat uitgerekend in 1899, toen de mislukking van de Chinapolitiek van Leopold II aan de oppervlakte kwam, de discussie over het Franse protectoraat opnieuw werd geopend. De argumentatie die in 1886 en 1892 werd aangehaald, werd ook nu herhaald. Het Franse protectoraat stoelde niet op een recht, maar veeleer op een gebruik. Op basis van zijn eigen bilaterale verdrag met China kon België op dezelfde rechten aanspraak maken [113]. De Engelse *Daily Chronicle* meende zelfs te weten dat België vastbesloten was om het protectoraat over zijn missionarissen op te eisen [114]. Zo'n vaart liep het echter niet. De Belgische regering besliste op 30 januari 1899 wel dat zij, zonder de precedenten overboord te gooien, zou proberen om meer betrokken te worden bij eventuele schade-eisen [115].

---

111. AMBZB, clB 105-108 I, "Missionnaires belges en Chine", 22 maart 1899; AMBZB, clB 105-108 I, "Rapport sur les Vicariats Apostoliques du Houpe [*Hubei*]", [11 dec. 1898 - 2 juli 1899]; AMBZB, clB 105-108 I, "Missionnaires belges en Chine", 22 maart 1899. De bewuste nota van het paleis waarin het mutatievoorstel van Leopold II werd uiteengezet, vonden we niet terug. Er werd wel naar verwezen in: AMBZB, clB 105-108 I, de Gaiffier, "Note pour M. le Ministre" (minuut), 22 aug. 1899. Zowel de adminstratie als de minister waren terughoudend ten aanzien van het voorstel van de koning: AMBZB, clB 105-108 I, "Projet de Changement dans les vicariats apostoliques en Chine" (minuut), 10-11 febr. 1899; AMBZB, clB 105-108 I, "Missionnaires belges en Chine", 22 maart 1899.
112. AMBZB, clB 105-108 I, de Gaiffier, "Note pour M. le Ministre" (minuut), 22 aug. 1899; AMBZB, clB 105-108 I, de Gaiffier aan de Cartier de Marchienne (minuut), 6 juni 1899; AMBZB, clB 105-108 I, de Gaiffier, "Note pour M. le Ministre", B (minuut), 22 aug. 1899.
113. AMBZB, clB 105-108 I, de Gaiffier, "Historique de la protection exercée par la Légation de France en Chine sur les missions belges", 1 febr. 1899.
114. AMBZB, clB 105-108 I, Guillaume, "Les missionnaires belges en Chine", 9 nov. 1900.
115. In die zin werd een brief geschreven naar baron d'Anethan, Belgisch ambassadeur in Frankrijk, maar deze liet weten dat de Franse regering meer dan ooit vasthield aan het

De drang naar meer inspraak in de protectoraatsaangelegenheden leefde ook bij de Belgische ambassade. Joostens, de nieuwe Belgische ambassadeur in Beijing, liet zich over de bestaande toestand bijzonder kritisch uit. Hij was van oordeel dat gematigdheid in de kwestie van de schadevergoedingen niet mocht leiden tot zwakheid. In het belang van de toekomst én de veiligheid van de missies moesten de Chinese functionarissen ervan op de hoogte worden gesteld dat men de missionarissen niet ongestraft kon aanvallen [116]. In een confidentiële nota van maart 1901 maakte de diplomaat Emile de Cartier de Marchienne grondige kanttekeningen bij het Franse protectoraat in China dat toen alleen nog op de Belgische, Spaanse en Hollandse missionarissen van toepassing was. Hij wees erop dat Frankrijk niet altijd met evenveel enthousiasme de belangen van de Belgische missies in China had verdedigd. Vooral de manier waarop het Quai d'Orsay politiek munt trachtte te slaan uit het protectoraat was hem een doorn in het oog. E. de Cartier beschouwde de geplande Franse interventie in Hankou en Paotingfu in het kader van de Bokseropstand als "een agressieve daad tegen de Belgische politieke, financiële en industriële belangen in die regio". Hij was van oordeel dat die niet zonder protest voorbij kon gaan. Zij kon een gelegenheid zijn om "een verandering van de huidige situatie van de missies in China te bewerkstelligen" [117].

Joostens stelde in zijn betoog dat ook de Belgische missionarissen het Franse juk van zich wensten af te werpen. Zij waren van oordeel dat de Belgische ambassade, beter dan de Franse, hun belangen in China zou verdedigen. Het aantreden van een republikeinse regering in Frankrijk beschouwde Adolf Van Hecke, de algemeen overste van Scheut, zelfs als "le contrôle des missions exercé par un gouvernement hostile aux intérêts religieux" [118]. Frankrijk verzette zich echter nog steeds zoveel mogelijk tegen de uitholling van zijn protectoraatsrechten in China [119].

Het is niet toevallig dat er juist in die periode een toenadering tot stand kwam tussen de Belgische ambassade van Beijing en de congregatie van Scheut, die vooral in Mongolië actief was [120]. Na de mislukkingen in Hankou verlegde de interesse van Leopold II zich naar het Noorden. In 1902 bekwam

---

protectoraat en wenste om zelf de schade-eisen voor te leggen aan de Chinese regering: "Elle ne désirait point aliéner toute sa liberté d'action".

116. AMBZB, clB 105-108 I, Joostens aan de Favereau, 3 maart 1901.

117. AMBZB, clB 105-108 I, "Protection des missions en Chine". Note confidentielle de E. de Cartier, 8 maart 1901; AMBZB, clB 105-108 I, "Le protectorat religieux français en extrême-orient". Note de baron de Gaiffier, 21 maart 1901: historiek van het Franse protectoraat.

118. Van Hecke aan Arendt (directeur-generaal minister van Buitenlandse Zaken), 2 juni 1902. Deze brief is geciteerd in: AMBZB, clB 105-108 I, "Protection des missions en Chine. Résumé de la question d'après le dossier du 20 avril 1902".

119. AMBZB, clB 105-108 I, Joostens aan de Favereau, 8 jan. 1902; "Telegram van de Journal des Débats", 11 jan. 1902.

120. AMBZB, clB 105-108 I, de Favereau aan Van Hecke, 30 jan. 1902; Van Hecke aan de Favereau, 31 jan. 1902; Joostens aan de Favereau, 5 febr. 1902, 27 febr. 1902, 15 maart 1902; de Favereau aan Joostens, 19 april 1902; AMBZB, clB 112, "Expulsion de quinze missionnaires belges de la Mongolie. Leur passage par la Russie et leur retour (autorisation)", 1901-1903.

hij een territoriale concessie in Tianjin. De Belgische ambassade in Beijing slaagde erin om bij de bescherming van haar missionarissen een actievere rol te spelen, zonder de Fransen voor het hoofd te stoten. De minister van Buitenlandse Zaken, Paul de Favereau, was ervan overtuigd dat de goede relaties met de Chinese regering gestoeld waren op de gematigdheid van de Belgische eisen in de schadevergoedingen. Dat was juist mogelijk doordat de Fransen in deze delicate aangelegenheden de kastanjes voor de Belgen uit het vuur haalden[121]. Daarom bleef de Belgische minister het Franse protectoraat verdedigen.

De zaak Verhaeghen-Robberecht (1904-)

Op 19 juli 1904 werd Theotimus Verhaeghen, de bisschop van Zuidwest-Hubei, samen met zijn broer Fredericus en een derde missionaris, Florentius Robberecht, vermoord tijdens een bisschoppelijke visitatie in Shazidi. De missieverantwoordelijken weten het drama aan een complot tegen de missionarissen. Volgens de Chinese versie van de feiten, die door de Franse consul in Hankou werd overgenomen, vloeide de moord voort uit een conflict tussen katholieke en protestantse Chinezen [122]. De afhandeling van deze zaak toont aan dat de rol van het Franse protectoraat nog niet was uitgespeeld. De Belgische regering en ambassade waren wel meer dan vroeger bij de schadeclaims betrokken. De controverse rond het precedent-Delbrouck en het al dan niet uitbetalen van een deel van de schadevergoeding aan de familie maakt duidelijk dat Frankrijk een beslissende vinger in de pap hield.

Hoewel de families Verhaeghen en Robberecht reeds in augustus 1904 hun schade-eisen aan de Belgische regering hadden kenbaar gemaakt[123], was deze er toch voorstander van om het precedent van de Bokseropstand te volgen, waarbij aan de familie van de slachtoffers die lid waren van een religieuze congregatie, geen schadevergoeding zou worden uitbetaald. Ook de franciscanen waren van plan om de schade-eisen van de families Verhaeghen en Robberecht niet te steunen. De betrokken families waren niet behoeftig en het afromen van schadevergoedingen die de missie toekwamen, ging in tegen de offergeest van de missionering. Onder Franse druk werd echter niet het Bokserprecedent gevolgd, maar wel het precedent-Delbrouck.

Het pakket van een schadevergoeding bestond meestal uit drie luiken. In de eerste plaats werd gevraagd dat de schuldigen zouden worden gestraft volgens de Chinese wet en dat er tegen de verantwoordelijke mandarijnen disciplinaire maatregelen zouden worden genomen [124]. Verder werd er een schadevergoeding gevraagd voor de missie en in bepaalde gevallen, zoals in

121. AMBZB, clB 105-108 I, "Indemnités aux missionnaires", 24 april 1901.
122. AMBZB, clB 108 II (52), "Correspondance du consul de France à Hankow [*Hankou*], communiqué confidentiellement par M. Gérard, min. de France": neemt de Chinese versie van de feiten over. Andere versies: AMBZB, clB 108 II (57), Schoutens aan de Favereau, 25 sept. 1904; "Massacre de mgr." (minuut), 29 sept. 1904.
123. AMBZB, clB 108 II (28-35), Marie Verhaeghen (moeder overleden missionarissen) aan de Favereau, 12 aug. 1904.
124. AMBZB, clB 108 II (17-18), de Favereau aan familie Verhaeghen, 8 aug. 1904.

het geval Delbrouck, zelfs voor de familie van de slachtoffers. Ten slotte werd er onder een of andere vorm - de bouw van een kapel, hospitaal, kerk of monument - een morele schadevergoeding bedongen, wat op het lokale vlak gold als een soort eerherstel voor de missie.

In augustus 1904 stelde het Belgische ministerie van Buitenlandse Zaken dat de Franse en Belgische ambassadeur in Beijing zich in verbinding moesten stellen met de vicaris-generaal van Yichang om in samenspraak met de missie de financiële en morele schade te bepalen. De missie eiste een bedrag van 600.000 taels, maar onder druk van de Franse ambassadeur die de 120.000 taels niet wou overschrijden, was zij genoodzaakt om haar eisen te milderen [125]. Uiteindelijk kwamen ze vrij snel tot een financieel akkoord. De Chinese autoriteiten werden bereid gevonden om een bedrag van 140.000 taels aan de missie uit te betalen, waarvan 20.000 taels bestemd waren voor de inlandse katholieken die schade hadden geleden. Bij wijze van morele schadevergoeding werd bepaald dat tien moordenaars zouden worden onthoofd, twee onderprefecten gedegradeerd en twee terreinen ter beschikking gesteld van de missie [126]. De autoriteiten zouden zelfs een grafmonument voor de overleden bisschop en missionarissen bekostigen, waarop de familie Verhaeghen haar eis tot overbrenging van de lichamen op last van de Chinese staat introk. Op 30 september 1904 werd dit akkoord tussen de eerste secretaris van het Franse gezantschap in Hankou, Casenave, en de mandarijn van Hankou ondertekend.

De grootste meningsverschillen rezen echter nadien, namelijk over de vraag of de families van de slachtoffers recht hadden op een deel van de overeengekomen schadevergoeding. Hoewel de Belgische regering onder druk van de Fransen haar fiat gaf voor het indienen van een schadeclaim ten gunste van de families[127], maakte deze afzonderlijke schade-eis geen deel uit van het akkoord dat op 30 september was bedongen. Ook Polydorus Vercruysse, die sinds 1899 procurator was van het vicariaat en in deze kwestie de belangen van de missie behartigde, was ervan overtuigd dat noch Casenave, die om de zaak te regelen een maand in Yichang had verbleven, noch zijn ambassadeur Dubail, van wie hij een brief in die zin had ontvangen, voorstander waren van het toekennen van een schadevergoeding aan de familie [128]. Zij hadden het bij de missie laten uitschijnen als zou de Belgische regering verantwoordelijk zijn voor de bijkomende schadeclaim voor de familie van 30.000 fr. per missionaris en dit terwijl het juist onder Franse druk was dat België zijn weerstanden tegen het precedent-Delbrouck liet vallen. Het gevolg was dat de Belgische missie werd verplicht om een deel van haar schadevergoeding af te staan aan de betrokken families.

De Belgische Politieke Directie reageerde in oktober 1904 echter afwachtend en terughoudend op het laconieke Franse bericht dat de schade-

125. AMBZB, clB 108 II (annex 39), "Nota van baron Beyens voor de minister", 7 sept. 1904.
126. AMBZB, clB 108 II (57-58), "Nota Direction Politique", 30 sept. en 6 okt. 1904; Vercruysse aan Schoutens (kopie), 24 dec. 1904.
127. AMBZB, clB 108 II (49-51), Telegramme chiffrée aan de Favereau, 8 sept. 1904.
128. AMBZB, clB 108 II, Vercruysse aan Schoutens (kopie), 24 dec. 1904.

vergoeding voor de families was inbegrepen in het bedrag van de schadevergoeding dat aan de missie was toegekend. Volgens haar was het vooral om politieke redenen, namelijk onder druk van de republikeinse pers, dat de Franse verantwoordelijken geen afzonderlijke schadeclaim voor de families hadden ingediend. Het leek haar dan ook niet opportuun om in het publiek over deze persoonlijke schadevergoeding te spreken, noch om de betrokken families erover in te lichten. De provinciaal en de procurator van de minderbroeders werden daarentegen wel in Brussel ontboden en van het akkoord, "waarbij zij zich slechts node konden neerleggen", op de hoogte gebracht [129].

Om de Belgische regering dan toch van de onvermijdelijke uitbetaling aan de families te overtuigen, verwees Bassompière naar het zogenaamde "akkoord van Beijing" van 27 december 1904. Daarin had de Italiaanse provicaris van de missie, Giovanni Franzoni, zich bereid verklaard om aan de Belgische families een redelijke compensatie te verlenen. Het juiste bedrag en de verdeelquota tussen de families moesten wel nog worden vastgelegd door de Belgische regering in overleg met de overste van de minderbroeders. Aan het principe van de schadevergoeding voor de families kon echter niet meer worden getornd [130]. Onder druk van de Propaganda Fide, die hiertoe was aangemaand door baron d'Erp, de Belgische ambassadeur bij de Heilige Stoel, stond de missie uiteindelijk toch een deel van de haar toegekende schadevergoeding af [131].

Het verdragsregime op het lokale vlak naar een hoogtepunt (1890-1916). Interventie van de missie bij processen

Het succes van het protectoraatsregime dat hierboven is uiteengezet, had op de sociale positie van de missionaris een onmiskenbaar gunstige invloed. Doordat hij bij incidenten een beroep kon doen op de westerse consulaire vertegenwoordiging, verwierf hij heel wat aanzien binnen de traditionele Chinese maatschappij. Hij kon door militaire of diplomatieke druk de Zhongliyamen immers bewegen om het gedrag van de lokale autoriteiten te beïnvloeden. In een keizerlijk decreet van maart 1899 werd de maatschappelijke positie van de katholieke missionaris zelfs juridisch geregeld. Het decreet bepaalde dat de missionaris in het binnenland een sociale positie bekleedde die te vergelijken was met die van de lokale mandarijnen, wat hem het recht gaf op dezelfde eerbetuigingen en prerogatieven [132].

De missie wist deze gunstige sociale positie, die zij in de context van de ongelijke verdragen had verworven, aan te wenden als een nuttig apostolaatsmiddel. Hanssen spreekt in dit verband over "een apostolaat door bescherming en veiligheid". In de zich destabiliserende Chinese maatschap-

---

129. AMBZB, clB 108 II (61), "Nota Direction Politique", 10 okt. 1904.
130. AMBZB, clB 108 II (86), "Akkoord tussen M. Dubail (Frans ambassadeur in Beijing) en Franzoni (provicaris Yichang)", 27 dec. 1904.
131. ASTOFM, MP Delbrouck 1-11, Adams, kopie uit A.P.P.M.
132. AMBZB, clB 105-108 I, Alphonse Favier cm e.a. aan Franse ambassadeur in Beijing, 15 nov. 1900.

pij waren veiligheid en bescherming immers schaarse goederen geworden. De missie speelde hierop in. Een eerste aspect van het apostolaat door veiligheid bestond erin dat de missionarissen hun invloed in lokale processen aanwendden ten gunste van katholieken of bekeerlingen. Zoals in andere vicariaten in China[133], raakte de praktijk ook in Zuidwest-Hubei ingeburgerd. In de officiële rapporten van de bisschop over de geestelijke toestand van het vicariaat werd weinig gewag gemaakt van de interventie van de missie bij lokale processen, wellicht omwille van het onbegrip in het Westen, waar deze praktijk hoogst ongebruikelijk was. De missionarissen schreven er in hun briefwisseling wel openhartig over, maar ook zij waren ervan overtuigd dat de methode met de grootst mogelijke omzichtigheid moest worden gehanteerd. In de missie was het immers een publiek geheim dat de moord op de jonge Victorinus Delbrouck in 1898 een gevolg was geweest van een onrechtvaardig proces dat gevoerd was door Marcellus Sterkendries, zijn voorganger op de missiepost Sikoushan [134].

Ook de Franse autoriteiten waarschuwden voor de gevaren van een onbezonnen gebruik van het "missieprocesrecht". Pichon, de Franse ambassadeur in Beijing, vertrouwde in augustus 1899 - in volle Bokseropstand - aan zijn minister van Buitenlandse Zaken, Théophile Delcassé, toe dat een aantal recente lokale conflicten in China te wijten waren aan het optreden van de missies op het juridische vlak. Daarom stelde hij voor dat Frankrijk erop zou toezien dat de missionarissen zich zo weinig mogelijk met de privé-zaken van hun parochianen zouden inlaten, om zoveel mogelijk oorzaken van conflicten uit de weg te gaan [135].

Zoals in de meeste Chinese missievicariaten werd het missieprocesrecht ook in Zuidwest-Hubei intensief toegepast, minstens tot ca. 1916. Dat was onder meer een gevolg van de sociale positie die de missionaris in de traditionele Chinese maatschappij genoot en de culturele tradities die ermee samenhingen. Vanuit confucianistisch oogpunt was het vanzelfsprekend dat de "meerdere" zich inliet met het lot van de "mindere", als compensatie voor zijn eerbied en respect. Daarop was juist de wederkerigheid in de sociale relaties gestoeld [136]. Solanus De Cock beschreef dit fenomeen op treffende wijze. "Zoals de mandarijn vader en moeder is van zijn volk, zo ook is de priester vader en moeder van de christenen". Voor de missionarissen was het dan ook een courante praktijk om ter gelegenheid van de jaarlijkse missie een aantal hangende zaken "te regelen op zijn Chinees". De lekenbroeder wees erop dat het voor niet-katholieke Chinezen vaak goedkoper was om voor het tribunaal van de pater te verschijnen dan voor dat van de mandarijn [137].

---

133. Hanssen, *Conduire les chinois au Christ*; Id., "Les méthodes d'évangélisation"; Kervyn, *Méthode de l'apostolat moderne en Chine*; Beckmann, *Katholische Missionsmethode*, 152-166.
134. AGOFM, SK551, 56-59, 89-93, Everaerts, "Relatio occisionis V. Delbrouck", 4 okt. 1899; Vercruysse aan Lauer, 4 okt. 1899; ASTOFM, LS Delbrouck 4, LS Van der Straeten III, Laurent aan Sterkendries, [1899]; Van der Straeten aan Salesius, [1926].
135. AMBZP, N.S., Chine, vol. 335, 30, Pichon aan Delcassé, 8 aug. 1899.
136. Zie hoofdstuk I en hoofdstuk V.
137. ASTOFM, MP Adons Hu. 6, De Cock aan Z.E.P. Gardiaan en medebroeders van Luik, 11 juli 1903.

Ook Julianus Adons was in 1907 van oordeel dat de tussenkomst van de missionaris bij processen in China "onvermijdelijk en onontkoombaar" was. "Wilt ge christenen en christenheden in rust bewaren, dan moet ge U bezighouden met de zaken van de christenen, omdat zij in zaken waarin zij menen onrechtvaardig behandeld te zijn de raad vragen van de missionaris". Julianus Adons beschouwde dit niet als "het plezierigste of het gemakkelijkste werk van de missionaris", maar omwille van de sociale druk van de katholieken kon hij zich niet aan deze taak onttrekken. Het voornaamste probleem was volgens hem het achterhalen van de waarheid en de juiste toedracht van de feiten. Deze missionaris sprak uit ervaring. Door toedoen van een nieuw-bekeerd christen was hij op een keer bijna in een onrechtvaardig proces verwikkeld [138]. In zijn openhartige briefwisseling met zijn broer, die zelf aspirant-missionaris was, beschreef Hubertus Adons hoe hij in 1908 drie gewichtige zaken die voor het gerecht dreigden te komen, had opgelost en hoe hij in 1910 te Yidu een christen uit de gevangenis had gehaald [139]. Sommige missionarissen stelden zich assertiever op. Damianus De Walleff ging er in 1913 prat op "een stuk socialist die een meeting had gehouden tegen de Kerk" een proces te hebben aangedaan [140].

Een tweede facet van dit zogenaamde apostolaat door "veiligheid en bescherming" kwam tot uiting in de manier waarop de missie desnoods fysisch en militair haar veiligheid trachtte te waarborgen, namelijk door gebruik te maken van de superieure westerse militaire techniek. Talrijke missionarissen beschikten over geweren, een kanon of zelfs springstoffen, terwijl verschillende residenties ook militair waren versterkt. De residenties van Danzishan en Hualiling hadden dubbele stenen muren, een omheiningsmuur en uitkijktorens [141]. Ten gevolge van de groeiende onrust en instabiliteit na de revolutie van 1911 zochten meer en meer christenen én niet-christenen de veiligheid en bescherming van de Kerk op [142].

Ten slotte wierp de missionaris zich op als een bemiddelaar bij gewapende conflicten, waardoor hij in de franciscaanse populaire missieliteratuur de naam "vredestichter" meekreeg. Hij kon dit alleen doen omdat hij op dat ogenblik in de Chinese maatschappij nog van een bevoorrechte sociale positie genoot en dit dankzij de uitvoering van de ongelijke verdragen op het lokale vlak. Maar ook bij deze activiteiten van de missionaris stonden de bekeringsdoelstellingen centraal. Marcellus Sterkendries slaagde erin om de revolutie van 1911 in Jingzhou, het administratieve centrum van de Mantsjoe's in die regio, zonder bloedvergieten te laten verlopen. Hij kon de Tartaren ertoe bewegen om hun wapens, zo'n 3000 geweren en 16 kanonnen, in de kerk buiten de stadspoorten neer te leggen, zodat de reformisten vreedzaam de stad konden innemen. De Mantsjoe's werden nadien echter ook aangemaand

---

138. ASTOFM, EM Adons I 47; I 49, J. Adons aan M. Adons, 24 sept. 1907; J. Adons aan E. Adons, 8 febr. 1908.
139. ASTOFM, EM Adons I 17, 24, H. Adons aan E. Adons, 13 maart 1908, 3 juni 1910.
140. ASTOFM, LS De Walleff, De Walleff aan ouders, 18 aug. 1913.
141. ASTOFM, EM Adons I 1, 28, 63, 26, H. Adons aan M. Adons, 23 febr. 1900; H. Adons aan E. Adons, 26 okt. 1911; J. Adons aan E. Adons, 4 nov. 1911; H. Adons aan Delobelle, 13 dec. 1911.
142. AGOFM, EM Adons I 94, M. Adons aan E. Adons, 1 jan. 1918.



Op het lokale vlak kwam de relatie tussen missionering en politiek tot uiting in de bemiddelingsrol van de missionaris bij conflicten. Marcellus Sterkendries (vooraan links) kon de lokale Mantsjoe-verantwoordelijken overhalen om hun wapens in de kerk neer te leggen, waardoor het uitroepen van de republiek vreedzaam kon gebeuren (Jingzhou, 1911).

om hun “afgodenbeelden” te vernietigen en zich tot het katholieke geloof te bekeren. Met de gelden van de missieactie die in Europa waren verzameld, voorzag de missie de bekeerlingen van voedsel en kledij. Er werden ook drie bidplaatsen en vijf scholen opgericht in de stad Jingzhou, samen met enkele laboratoria of werkplaatsen waar de bekeerde Mantsjoe’s een ambacht konden aanleren om in hun levensonderhoud te voorzien. Een jaar later, in 1913, kon Everaerts reeds gewag maken van 1700 gedoopte Tartaren en zeer veel catechumenen en in 1914 waren er nog altijd nieuwe bekeerlingen. Post factum vertrouwde de lekenbroeder Valentinus Van der Straeten aan zijn confrater toe dat van deze ophefmakende bekering weinig of niets was overgebleven: “enige brave oudjes, een hoop drommels en luierikken die aan de godsdienst hun broek vegen” [143].

Het regime van de ongelijke verdragen op nationaal en lokaal vlak ondergraven (1916-1922)

Vanaf 1916 kwamen er in China geleidelijk nieuwe politieke evenwichten tot stand waardoor het bestaande protectoraatssysteem werd uitgehold. De burgeroorlog tussen Noord en Zuid zorgde ervoor dat Hubei, dat in Centraal-China was gelegen, meer dan eens werd geconfronteerd met oprukkende troepen. In 1918 was Hubei tot aan de grens met Sichuan in handen van de Noorderlingen, terwijl het aanpalende Hunan zich binnen de invloedssfeer van de Zuiderlingen bevond. Drie jaar later was het noordwestelijke gedeelte van het vicariaat, Enshi, dan weer bezet door de Noorderlingen [144]. Vanaf 1918 diende zich in het vicariaat Zuidwest-Hubei een politiek zeer onrustige en chaotische periode aan. Voorbijtrekkende legertroepen en roverbendes maakten de streek onveilig. De missie werd meer dan eens het voorwerp van plunderingen of vervolgingen. In 1918 moest de kerk van Xindiamba zowel tegen soldaten als tegen bandieten worden beschermd. Volgens een getuigenis van Hubertus Adons in 1921, die op dat ogenblik reeds meer dat 21 jaar in China verbleef, “was het gevaar nog nooit zo nakend en langdurig geweest” [145].

Ook op politiek-ideologisch vlak waren er vanaf ca. 1918 in China belangrijke verschuivingen op til. Een constante in deze nieuwe nationalistische stromingen was het verzet tegen de exclusiviteitsrechten die de buitenlandse mogendheden onder de Qing-dynastie hadden weten af te dwingen, met name zowel de concessies, de exterritorialiteit als het protectoraat. De zuidelijke legers waren sterk beïnvloed door deze nationalistische ideologie, waardoor ze bij de missionarissen op weinig sympathie konden rekenen.

---

143. Over de bekering van de Tartaren: AGOFM, SK556, 131-133, 533-536; SK557, 75-76, Everaerts, “Status animarum, 1910-1911”, 14 febr. 1912; Everaerts, “Status animarum, 1912-1913”, 12 nov. 1913; Everaerts aan Monza a Vicetia, 16 april 1914; ASTOFM, LS Van der Straeten III, Van der Straeten aan Salesianus, [1926].

144. ASTOFM, EM Adons I 97, II 3, M. Adons aan E. Adons, 25 juni 1918; H. Adons aan Lismont, 9 mei 1921.

145. ASTOFM, EM Adons I 72, MP Cloodts T I, EM Adons II 3, J. Adons aan E. Adons, 15 febr. 1918; Cloodts aan Madeleine, [1919]; H. Adons aan Lismont, 9 mei 1921.

Een concreet gevolg van het groeiende Chinees nationalisme en van de nieuwe politieke realiteiten was onder meer dat de oude zekerheden voor de buitenlanders stilaan verdwenen, zeker in het binnenland. Op het lokale vlak werd de bescherming van de missionarissen, die onder het protectoraatsregime was gegarandeerd, geleidelijk aangetast en dit ten koste van de gunstige sociale positie waarvan de missionaris genoot. "Christenen vinden protectie bij de pater, maar ook onder dit opzicht wordt onze macht en gezagskring alle jaren meer toegehaald", aldus Peregrinus Theunissen in 1919. Hij stelde hiervoor "allerhande Chinese studenten die in Europa hadden gestudeerd en overal de 'division de l'église et de l'état' wisten rond te bazuinen", direct verantwoordelijk. Ook talrijke mandarijnen wisten de missionaris op deze toon te antwoorden [146]. De ondermijning van het protectoraatsregime betekende niet dat elke bescherming plots wegviel. In vele gevallen kon de missie nog een zekere vorm van protectie bekomen op basis van haar goede relatie met de plaatselijke generaal [147]. De werkbaarheid van het Franse protectoraat steunde echter op een tussenkomst bij het centrale gezag. Dit was na 1918 echter onherroepelijk aan het afbrokkelen.

1.2.5. Bouwpolitiek Europese stijl: het gezicht van de missie

Zowel bij de katholieken als bij de protestanten was de bouwactiviteit een belangrijk ingrediënt van de missieactiviteiten. In de context van de ongelijke verdragen hadden de missionarissen immers het recht bekomen om gronden te verwerven en gebouwen op te trekken ten dienste van de missie [148]. Zoals dit ook met andere aspecten van het protectoraatsregime het geval was, bleef de toepassing van dit verdragsartikel op het lokale vlak problemen opleveren [149]. Met de conventie-Berthemy (1865) slaagde Frankrijk erin om de lokale weerstanden tegen het eigendomsrecht te doorbreken, door te stipuleren dat de missionarissen geen eigendommen ten persoonlijken titel of in naam van de congregatie bezaten, maar louter en alleen in naam van de christelijke gemeenschap. Tot 1895 was er bij een overdracht van grond nog op voorhand toestemming nodig van de lokale autoriteiten. In 1895 slaagde de Franse ambassadeur Auguste Gérard (1893-1897) erin om deze clausule, samen met nog andere antichristelijke bepalingen, in de verdragen te schrappen en de Zhongliyamen te overhalen tot een herbekrachtiging van de conventie van Berthemy [150]. Ook in Zuidwest-Hubei werden deze verdragen niet altijd strikt toegepast op het lokale vlak.

---

146. ASTOFM, EM Adons II 37, Theunissen aan medebroeders, 17 okt. 1919.
147. ASTOFM, EM Adons II 3, H. Adons aan Lismont, 9 mei 1921; ASTOFM, EM Adons I 101, M. Adons aan E. Adons, 5 april 1919.
148. Wei, *Le Saint-Siège, la France et la Chine sous le pontificat de Léon XIII*; Id., *La politique missionnaire de la France en Chine*; Ku, "The Shaping of the Late Qing's Policy", 113.
149. Ku, "The Shaping of the Late Qing's Policy", 108-109, 111, 121.
150. AMBZB, clB 105-108 I, Brief van de Franse bisschoppen in China aan de Franse minister van Buitenlandse Zaken, 15 nov. 1900, 3. Zie ook: AMBZB, 11253, Graeffe aan Hymans: propriété foncière, baux a perpétuitée, 30 juli 1932. Ku "The Shaping of the Late Qing's Policy", 108-109, 111, 128.

Ondanks deze weerstand was de materiële uitbouw van het vicariaat een constant aandachtspunt in het beleid. In de missionering oude stijl stond de systematische uitbouw van een kerkelijke infrastructuur immers centraal. In Zuidwest-Hubei pasten de franciscanen niet het reductiesysteem van de scheutisten toe, waarbij integraal christelijke dorpen in het leven werden geroepen. Zij ontwikkelden wel een parochiaal type van missionering, waarbij de uitbouw van een materiële kerkelijke infrastructuur, met een residentie, gebedsplaats, kerk en eventueel school, weeshuis of dispensarium cruciaal was.

De interesse voor bouwactiviteiten was dus in de eerste plaats ingegeven door een behoefte aan "institution-building", die samenhing met hun parochiale vorm van missioneren. Het lijdt geen twijfel dat de bouwpolitiek, zeker in de decennia vóór de Bokseropstand - toen de westerlingen de legitimiteit van hun aanwezigheid in het binnenland nog dienden hard te maken - meer dan een intern-kerkelijke betekenis had. De bouw van vaak grootse, in westerse stijl opgetrokken residenties, kapellen, weeshuizen enz. moest naar de lokale Chinese bevolking toe de legitimiteit van hun aanwezigheid uitdrukken. De bouwpolitiek van de missie beantwoordde dus niet alleen aan een behoefte aan "institution-building". Parallel hiermee wenste de missie ook aan "image-building" te doen. De majestueuze stenen gebouwen moesten het aanzien van de katholieke Kerk binnen de lokale Chinese gemeenschap ten goede komen. De bouwpolitiek werd in die zin als bekeringsmotief gehanteerd.

Onder bisschop Filippi (1870-1889) waren de bouwactiviteiten in het vicariaat Zuidwest-Hubei nog beperkt. Met de geleidelijke ontsluiting van het vicariaat voor de Europeanen nam ook de bouwactiviteit toe. In die eerste decennia van moeilijke penetratie van de Kerk in het binnenland stuitten de aankoop van grond en de aanschaffing van eigendommen door de missie nog op veel verzet. De problemen rond het eigendomsrecht werden meestal omzeild door de term "eeuwige huur" te gebruiken [151]. In 1886 kochten de missionarissen een huis in Jingzhou, dat hen moest toelaten om in de residentiële buitenwijken van de stad te missioneren. De missionarissen werden echter verjaagd en verplicht om het contract aan de oorspronkelijke eigenaars terug te schenken. Enkele jaren voordien was de koopakte voor een huis door de mandarijn eigenhandig verscheurd [152].

Dat de bouwpolitiek op dat moment reeds een belangrijke prioriteit was in het beleid van de bisschop, kan onder meer worden afgeleid uit een kritische nota van Gratianus de Carli, de toenmalige provicaris van het vicariaat. Het was niet de bouwpolitiek op zich die zijn wrevel opwekte, maar wel de manier waarop de apostolisch vicaris alle activiteiten concentreerde in de hoofdplaats van het vicariaat, waar hij resideerde, en dit ten koste van de ontwikkeling van de lokale christenheden. De Carli was ook van oordeel dat de grootse en vaak luisterrijke manier van bouwen niet altijd strookte met de franciscaanse spiritualiteit, vooral niet met de gelofte van

---

151. AGOFM, SK545, 229-231, de Carli aan de Portagruaro, 23 juni 1882.
152. AGOFM, SK542, 145-146; SK546, 191-194, Filippi aan de Portagruaro, 22 febr. 1874, 14 jan. 1886.

armoede. Daarom stelde hij voor dat de gebouwen in de toekomst - volgens de voorschriften van de Propaganda Fide - zouden worden opgetrokken in overeenstemming met "de levensstandaard van het land". Het lijkt erop dat deze ietwat eigenzinnige provicaris zelfs de voorkeur gaf aan de meer bescheiden, lokale Chinese stijl. Hij was ervan overtuigd dat de westerse bouwpolitiek aanstoot gaf bij de Chinese bevolking. "Moest men erin slagen om de apostolisch vicarissen te verbieden huizen of kerken op zijn Europees te bouwen buiten de missieposten, tenzij met de toelating van de Chinese autoriteit, dan zou men de grootste en misschien de enige reden van zoveel vervolgingen waaronder de missionarissen in China te lijden hebben, wegnemen", aldus een profetische de Carli [153]. De feiten gaven hem gelijk. In 1891 werd in Yichang het weeshuis platgebrand. Ook de bisschoppelijke residentie, het klooster en het seminarie werden door de woedende volksmassa met petroleum begoten en gingen in vlammen op [154].

Meer dan zijn voorganger wierp Benjaminus Christiaens zich op als een verwoed bouwheer en organisator. Nog voor zijn bisschopsbenoeming in 1882 werd het centrum van het vicariaat verplaatst naar het binnenland. Christiaens, toen nog bestuurder van het weeshuis en procurator, begeleidde in grote mate de infrastructuurwerken in Yichang. Hij zorgde ervoor dat er een kerk, een residentie en een groot huis voor de Heilige Kindsheid werden gebouwd. Wanneer in 1891, kort na zijn bisschopsbenoeming, alle gebouwen in Yichang werden vernield, trok hij er met graagte en met veel energie nieuwe en grotere bouwwerken op. Nieuwe missieposten trachtte hij zoveel mogelijk van nieuwe gebouwen te voorzien [155].

Ook Christiaens kreeg van zijn missionarissen kritiek op wat zij als een "megalomane bouwpolitiek" bestempelden. Modestus Everaerts, generaal visitator en later bisschop van Zuidwest-Hubei, kreeg de opdracht om deze en andere klachten nader te onderzoeken. Hij zag in de grootte van de gebouwen in Yichang nochtans geen overdrijving, omdat ook op andere plaatsen (Hankou, Wuhan en elders) dergelijke missiegebouwen waren opgetrokken. De visitator kon zich met een aantal kritische uitlatingen van de missionarissen wel akkoord verklaren. Hij gaf toe dat de uitrusting van de bisschoppelijke residentie iets meer kon worden aangepast aan "de staat van de minderbroeders". Ook het feit dat het drie jaar oude weeshuis van Sint-Leopold in Yichang op bevel van de bisschop was afgebroken om volledig opnieuw en op Europese wijze te worden heropgebouwd, achtte hij overdreven. De bouw van een nieuwe ruime residentie en een kerk in Danzishan, een oude christenheid in de bergen die amper 700 christenen telde, achtte hij eveneens onnodig [156].

Bisschop Verhaeghen zette de bouwpolitiek van zijn voorganger ongestoord verder. Meer zelfs, door de schadevergoeding die na de moord op

---

153. AGOFM, SK543, 286-290, de Carli aan de Portagruaro, 28 dec. 1878.
154. AGOFM, SK548, 134-135, Christiaens aan de Parma, 12 sept. 1891.
155. AGOFM, SK548,109-113, Christiaens, "Status animarum, 1889-1890", 1891; AGOFM, SK548,153, Christiaens aan de Parma, 25 maart 1892; AGOFM, SK553, 211-212, Franzoni aan Schuler, 5 dec. 1904.
156. AGOFM, SK551, 89-93, Everaerts aan Lauer, 4 aug. 1899.

Delbrouck aan de missie was uitbetaald, konden de bouwactiviteiten in het vicariaat een nieuwe vlucht nemen. Het is opvallend dat de investeringen ook nu weer geconcentreerd werden in de bisschoppelijke residentie. Verhaeghen bouwde er, tijdens de luttele vier jaren van zijn ambtstermijn, een nieuw klooster met ziekenhuis voor de franciscanessen missionarissen van Maria en hij beëindigde de bouw van het Sint-Antoniuscollege. Hij kocht er ook enkele nieuwe stukken grond, "om later de toegang voor de protestanten moeilijker te maken". Op andere plaatsen in de missie bouwde hij nieuwe kapellen [157]

Ook nu weer waren er missionarissen die zich vragen stelden bij deze prioriteit voor het materiële in het apostolaatsbeleid van hun bisschop. In een brief ter verdediging van lekenbroeder Victor Stolle, die als gevolg van een kritische nota van Verhaeghen zijn priesterstudies vroegtijdig moest onderbreken, wees Damianus De Walleff erop dat "de bisschop heel de tijd van zijn ambt aanzette om schoner te bouwen, zonder dat hij zijn schulden op tijd kon betalen". Volgens de briefschrijver had lekenbroeder Stolle, die bijzonder nauwgezet was en geen "sapeken" te veel zou hebben uitgegeven, juist daarom de bisschop een beetje gekwetst. "Maar als dat een zonde is, dan waren wij missionarissen dat allemaal in die tijd", aldus De Walleff, "omdat we de bisschop dikwijls hebben aangemaand meer geld uit te geven voor de verspreiding van het geloof en minder voor gebouwen" [158]

Figuur 11:
evolutie van de christenheden (1871-1939)



157. AGOFM, SK552, 257, 265-266, Th. Verhaeghen aan Fleming, 25 nov. 1902, 26 okt. 1903.
158. AGOFM, SK553, 516-517, De Walleff aan Schuler, 13 febr. 1906.

In de jaren na de Bokseropstand kenden de bouwactiviteiten in alle katholieke en protestantse missies in China een grote expansie als gevolg van de astronomische schadevergoeding die de westerse mogendheden in het zogenaamde Bokserprotocol aan China hadden opgelegd [159]. Ook in het vicariaat Zuidwest-Hubei gaf de schadevergoeding die de Chinese autoriteiten na de moord op bisschop Verhaeghen en twee missionarissen hadden uitbetaald, een nieuwe financiële injectie aan de bouwactiviteiten. Opvallend is wel dat bisschop Everaerts deze gelden niet uitsluitend besteedde aan de bisschoppelijke residentie, maar hoofdzakelijk aan de afzonderlijke missieposten. In Shazidi, de plaats waar de drie minderbroeders waren vermoord, trok hij met de gelden van de schadevergoeding een kapel, een residentie en een monument ter nagedachtenis van de martelaren op. In Shinan kocht hij in overeenkomst en met hulp van de mandarijn een terrein aan voor een nieuwe residentie ter herinnering aan de vermoorde FredericusVerhaeghen. In de oude missie Lizicao legden de paters Seraphicus Melissen en Natalis Gubbels "de fundamenten voor een nieuwe kerk en residentie ter herinnering aan pater Florentius Robberecht. Er werd zelfs gedacht aan de oprichting van een meisjesweeshuis". In Jingzhou werden "een grote en schone kerk", een weeshuis en een catechumenaat opgetrokken ter ere van de vermoorde bisschop Verhaeghen [160]. De bouwactiviteiten in het vicariaat namen in die periode echter een veel hogere vlucht dan de activiteiten die in het kader van de schadevergoeding waren overeengekomen. Op verschillende kleinere missieposten, vooral in de streek van Lichuan, waar de bekeringsbeweging het meest intensief was, werden er nieuwe residenties, kapellen of gebedshuizen gebouwd en in een aantal gevallen zelfs schooltjes, weeshuizen of catechumenaten [161].

Niet alleen uit de rapporten van de bisschop, maar ook uit de briefwisseling van de missionarissen kan worden afgeleid dat het vicariaat zich tussen 1900 en 1910 inzake bouwactiviteiten in een periode van hoogbloei bevond. Het bouwen werd niet langer uitsluitend aan de lekenbroeders toevertrouwd, maar behoorde op dat ogenblik ook tot de geroutineerde taken van de missionaris [162]. In brieven aan zijn broer Eliseus, aspirant-missionaris, vertelde Hubertus Adons hoe hij in 1908 reeds twee kapellen had gebouwd en nu bezig was met een derde. Hijzelf had het bouwen geleerd in de missie van Gratianus Laurent. Hij raadde zijn broer echter aan om reeds tijdens zijn opleiding in Europa, in zijn vrije tijd een taal of een vak aan te leren zoals bouwkunde of geneeskunde [163].

De voornaamste oorzaken van deze prioriteiten in het apostolaat waren de gunstige effecten op de bekering. Het is niet overdreven te stellen dat de bouwpolitiek op dat ogenblik als een efficiënt apostolaatsmiddel werd

159. Vermeersch, *Belgische buitenlandse betrekkingen*, 61.
160. AGOFM, SK553, 344-350, 575-579, Everaerts aan Schuler, 7 sept. 1905, 6 sept. 1906.
161. Ibid.; AGOFM, SK555, 139-143, Everaerts, "Relatio quinquennale", 7 sept. 1909.
162. ASTOFM, EM Adons I 14, 49, 55, 61, 64, H. Adons aan M. Adons, 10 jan. 1907; J. Adons aan E. Adons, 8 febr. 1908, 9 juni 1911, 14 maart 1912; J. Adons aan M. Adons, 10 dec. 1908.
163. ASTOFM, EM Adons I 21, H. Adons aan E. Adons, 22 dec. 1908.



De majestueuze noorderkerk van Jingzhou in neoclassicistische stijl werd gebouwd met geld van de schadevergoeding voor de moord op bisschop Verhaeghen, zoals de Chinese karakters onder het IHS-teken aangeven. Het gebouw huisvestte tussen 1922 en 1927 het regionaal seminarie van Hubei en Hunan.

beschouwd en gehanteerd. Everaerts wees in zijn briefwisseling met het generalaat en met de Propaganda Fide herhaaldelijk op de aantrekkingskracht die de missie met haar bouwpolitiek op de niet-katholieke Chinezen wist uit te oefenen. De bouwactiviteiten in Jingzhou, die in het kader van de schadevergoeding van 1904 waren gerealiseerd, "hadden deze christengemeente uit de slaap van de lauwheid en inactiviteit wakker geschud, waardoor die nu op wondere wijze befaamd was geworden voor haar nieuwe bekeringen", aldus de bisschop [164]. De inhuldiging van een nieuwe kerk ter ere van de Heilige Maagd en vooral "de prachtige verlichting van de Kerk", waren voor het volk zowel "een bron van vermaak als van stichting. Vanaf die dag omarmden meer dan 70 heidense families de H. Godsdienst" [165].

De aantrekkingskracht werkte ook in een ander opzicht. In een maatschappij "waar de heidenen alleen maar rijkdom appreciëren keert de oneer van de armoede zich tegen de H. Godsdienst", aldus de bisschop. Hij gaf het voorbeeld van Xiaoshuitian, waar de missie door de vervolging materieel volledig was vernield. "De missie kreeg er bij de heidenen nooit haar vroegere faam terug, omdat de kerk niet werd heropgebouwd. De christenen voelden zich in de ogen van de heidenen zeer vernederd" [166]. In Haijiaba, waar een miserabel huis als gebedshuis functioneerde, "waren de christenen beschaamd ten aanzien van de heidenen en ze hebben ter gelegenheid van het pastoraal bezoek gevraagd om een kleine kerk te bouwen".

Vanaf ca. 1910, wanneer de gelden van de schadevergoeding waren opgebruikt - de Propaganda Fide had hem reeds attent gemaakt op de moeilijke financiële toestand van het vicariaat[167] - was Everaerts genoodzaakt om zijn bouwactiviteiten op een lager pitje te zetten. Met giften van weldoeners uit België werd er wel nog een nieuwe kerk gebouwd in Shazidi en in de oude christenheid Shanjinhe, maar in een nieuwe christenheid in het disctrict Jianshi kon de bisschop omwille van geldgebrek niet ingaan op een vraag van de christenen om er een kerk, een gebedsplaats en een residentie voor de missionaris op te trekken. Ze hadden voor dit doel nochtans reeds grond ter beschikking gesteld [168].

Tijdens de Eerste Wereldoorlog verslechterde de financiële toestand van het vicariaat nog meer, waardoor een gedeelte van de werken tijdelijk moest worden opgeschort. De bisschop bleef de activiteiten echter als een belangrijke prioriteit in het apostolaat beschouwen. "Een gebedsplaats, residentie en school" waren volgens hem "een noodzakelijk complement voor elke nieuwe christenheid" [169].

---

164. AGOFM, SK555, 139-143, Everaerts, "Relatio quinquennale", 7 sept. 1909.
165. AGOFM, SK554, 138, Everaerts aan Schuler, 9 sept. 1907.
166. AGOFM, SK555, 561-567, Everaerts aan Schuler, 6 sept. 1911.
167. AGOFM, SK555, 280, antwoord Propagande Fide op vijfjaarlijkse rapport van Everaerts, 7 juli 1910.
168. AGOFM, SK555, 352-357, Everaerts aan Schuler, 14 sept. 1910.
169. AGOFM, SK555, 561-567, Everaerts aan Schuler, 6 sept. 1911.

1.3. De missiepastoraal: geïnspireerd op het Tridentijnse kerkmodel

De hierboven uiteengezette apostolaatsmethoden situeerden zich, met uitzondering van de prediking, vooral in de materiële sfeer. Ze waren bedoeld als contactmiddel met en als bekeringsstrategie voor de niet-katholieke Chinezen. Daarnaast ontplooide de missie vanzelfsprekend ook activiteiten in de spirituele of religieuze sfeer. Los van de bekeringspastoraal, die vooral het veroveringselement uit de missionering vertegenwoordigde, ontwikkelde zich een pastoraal waarin niet het bekeringsmotief, maar wel het heilsmotief centraal stond. Typerend voor deze missiepastoraal - en dit kan met enig voorbehoud veralgemeend worden voor de gehele katholieke missionering in de negentiende en twintigste eeuw - was dat zij sterk sacramenteel was georiënteerd. Het heil van de zielen werd in de pre-conciliaire katholieke kerkopvatting immers als de voornaamste missionaire doelstelling ervaren. De sacramenten werden beschouwd als het uitgelezen middel om de goddelijke genade te bewerkstelligen en om het individuele zieleheil te realiseren.

De sterke nadruk op de sacramenten binnen de katholieke Kerk gaat terug op de Tridentijnse kerkopvatting. Als reactie op het verwerpen van vijf van de zeven sacramenten door de Reformatie, voerde het concilie van Trente (1545-1563) een bewuste en krachtdadige rehabilitatie door van de sacramentenleer. Ook het sterk hiërarchische karakter van het Tridentijnse kerkmodel beïnvloedde de zielzorg in de Chinamissionering. De gelovigen werden als het ware "onder de hoede" geplaatst van een geestelijke gezagsdrager. Door de sacramentele zorg als een belangrijke prioriteit voorop te stellen, werd de bediening van de sacramenten verheven tot een van de voornaamste bestanddelen van het pastorale ambt. In de Chinamissie stond de centrale rol van de priester buiten kijf.

Het Tridentijnse kerkmodel oefende nog in andere opzichten een invloed uit op de negentiende-eeuwse katholieke missionering; die sterk door de restauratiegedachte was gegrepen en zich daarom vooral op het ancien régime inspireerde. Ook de strijdbaarheid van de negentiende-eeuwse missiegedachte kan worden verklaard vanuit deze Tridentijnse kerkleer. De gelovige leek werd er eveneens voorgesteld als een "miles Christi", als een voorvechter en bewerkstelliger van het Rijk Gods. Ten slotte moet ook het antiprotestantisme, dat zowel de katholieke missionaris als zijn apostolaatsmethoden kenmerkte, in verband worden gebracht met de Contrareformatie.

In de protestantse missionering in China, die gestart was in het begin van de negentiende eeuw, stond de sacramentele zorg veel minder centraal. Parallel hiermee kreeg de protestantse dominee een veel minder centrale rol toebedeeld in de pastoraal. Een belangrijk element in de protestantse heilsgedachte was immers de zondeval. Men was ervan overtuigd dat de goddelijke genade niet zozeer door de sacramenten werd opgewekt, maar wel kenbaar werd gemaakt door het succes dat men verwierf bij een actieve, persoonlijke inzet "in de wereld". In het godsdienstonderricht was de rol van de dominee evenmin cruciaal. De *persoonlijke* interpretatie van de bijbel stond immers centraal, waardoor de ontplooiing van de individuele rede via

het onderwijs en het vrij onderzoek ("le libre examen") meer belang kreeg. Wanneer in die tijd een katholiek missionaris door een protestants dominee smalend als "un baptiseur jusqu'à l'obsession" werd omschreven[170] of wanneer de katholieken hun protestantse tegenhangers "bijbelverkopers" noemden, dan was dat beslist meer dan een vulgair scheldwoord. Het drukte eigenlijk een fundamenteel verschillende theologische visie uit, waaruit vanzelfsprekend een andere missiestrategie voortvloeide.

1.3.1. De sacramentele zorg centraal

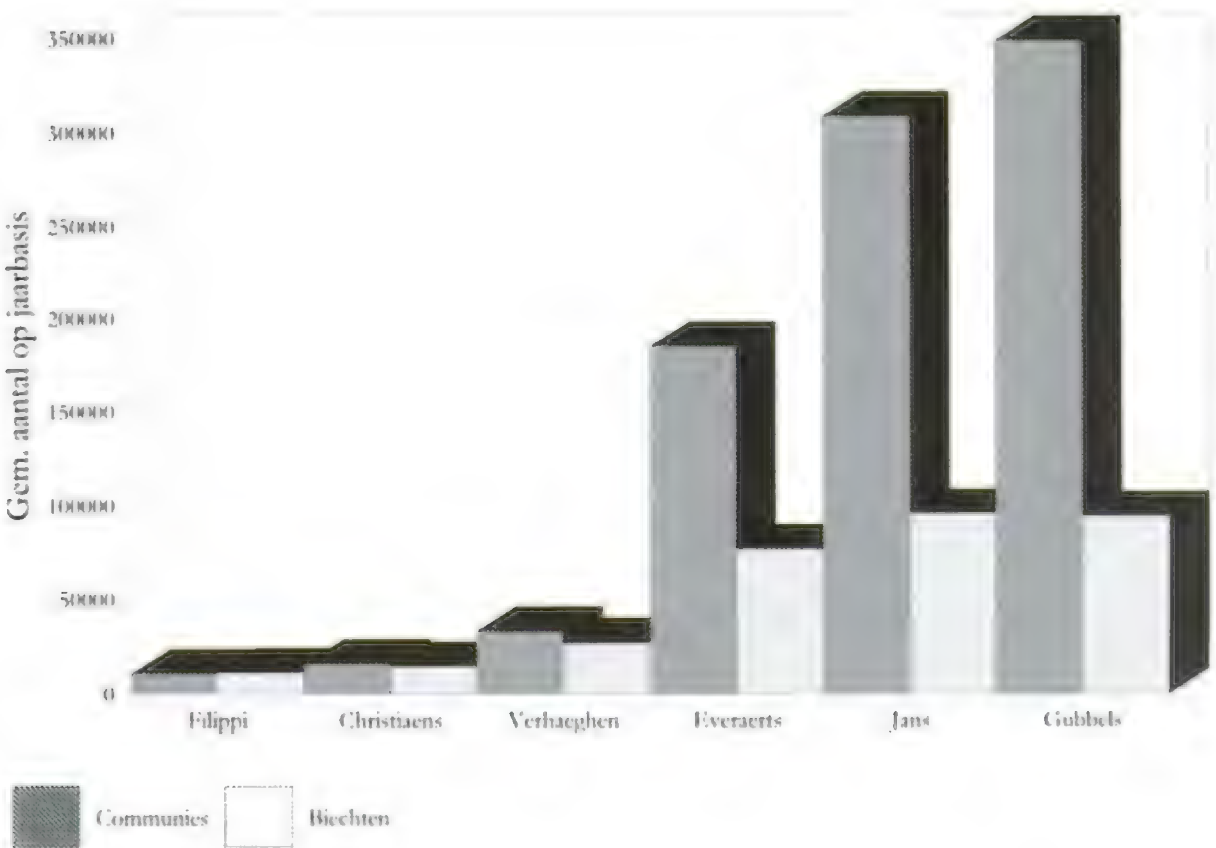
Ook in het vicariaat Zuidwest-Hubei bekleedden de sacramenten in de pastorale zorg een centrale plaats. Vooral de jaarlijkse missie van de priester en de pastorale visitatie van de bisschop stonden in het teken van de bediening van de sacramenten. Het was de bedoeling dat ondanks de uitgestrektheid van het vicariaat iedere katholiek minstens eenmaal per jaar zijn Pasen zou kunnen houden: biechten, te communie gaan én de mis bijwonen.

In absolute cijfers nam de bediening van de sacramenten sterk toe tijdens de jaren 1910-1920, de ambtstermijn van bisschop Everaerts. De stijging manifesteerde zich zowel bij de doopsels, de vormsels, de huwelijken en het heilig oliesel als bij de communies en de biechten [171]. Bij bepaalde sacramenten die rechtstreeks in verband stonden met de bekering - het doopsel en het vormsel - was deze stijging reeds merkbaar vanaf de jaren 1900-1904. De bekeringsbeweging nam immers reeds een aanvang onder bisschop Verhaeghen. In relatieve cijfers uitgedrukt, namelijk in verhouding tot het aantal katholieken, dat vanaf 1900 snel toenam, waren de verschuivingen veel minder opvallend. Het sterftecijfer onder de katholieken, dat van het sacrament van het heilig oliesel kan worden afgelezen, schommelde rond de één tot drie per duizend. De doopsels van kinderen en volwassenen die niet in stervensnood waren, varieerden van twee tot vijf per duizend. Ook het aantal biechten bleef min of meer constant. Gemiddeld ging een katholieke Chinees twee tot vier keer per jaar biechten, meestal ter gelegenheid van een kerkelijke feestdag. De verdubbeling van het aantal communies tussen 1900 en 1920 had te maken met de aansporing van Pius X om de dagelijkse communie te stimuleren. Het enthousiasme waarmee deze oproep in de missie werd nagevolgd, illustreert niet alleen de hiërarchische getrouwheid van de minderbroeders, maar onderstreept ook het belang van de sacramenten en devoties in de missiepastoraal [172].

Een tweede conclusie die zich opdringt, heeft te maken met de opvallende schommelingen in de vormselpraktijk. Zelfs in relatieve cijfers uitgedrukt, waren er tijdens bepaalde jaren vier tot vijfmaal meer vormsels dan in andere jaren. Dat was een gevolg van het feit dat de vormsels uitsluitend werden toegediend door de apostolisch vicaris ter gelegenheid van zijn

170. Geciteerd in: Dujardin, "Van pionier tot dienaar", 136.
171. Zie figuur 14.
172. AGOFM, SK554, 140; SK557, 655, Everaerts aan Schuler, 9 sept. 1907; Everaerts aan Cimino, 8 sept. 1916; AGOFM, EM Adons I 24, H. Adons aan E. Adons, 3 juni 1910.

Figuur 12:
vergelijking van het aantal communies met het aantal biechten (1871-1940)



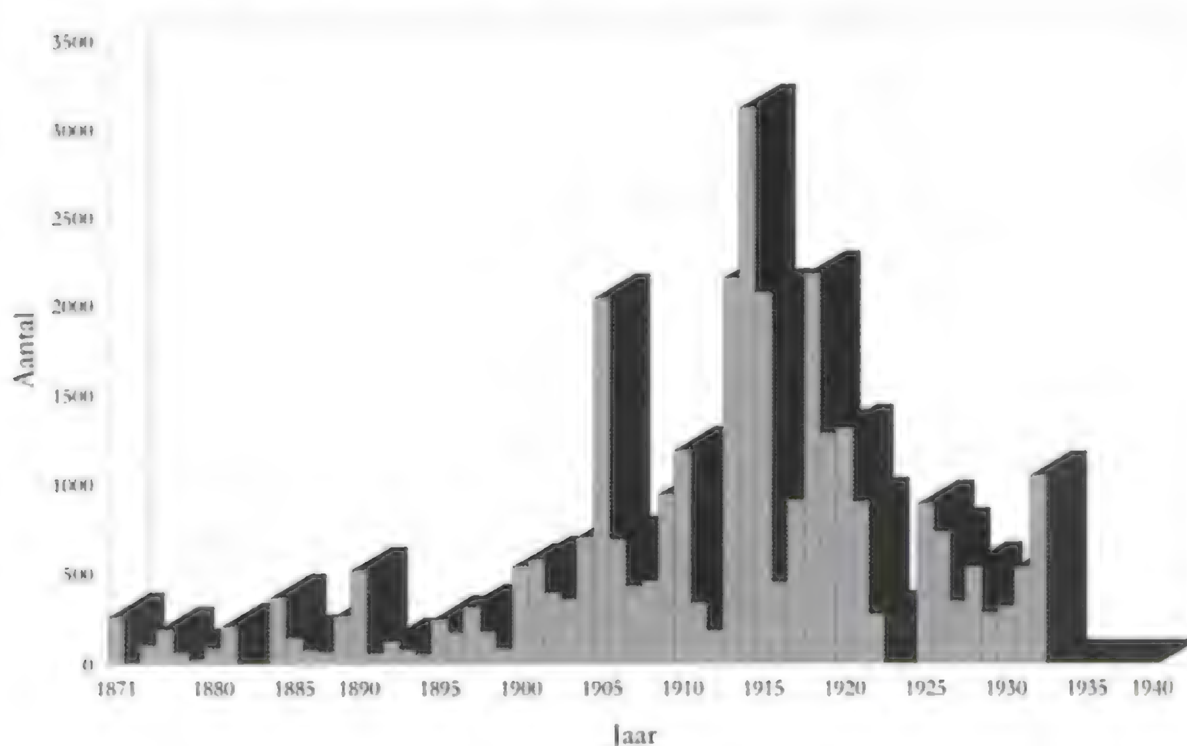
bisschoppelijke visitaties, die maar om de vier tot vijf jaar plaatsvonden. Bovendien evolueerden ook de betekenis en het gebruik van het vormsel. Onder Filippi en Christiaens was het aantal vormsels ongeveer gelijk aan het aantal doopsels van katholieke kinderen. Onder Verhaeghen en vooral onder Everaerts nam de vormselpraktijk evenredig sterker toe dan de doop-praktijk. Dit had te maken met de gewoonte die in die periode was gegroeid om nieuw-bekeerde katholieken na hun doopsel onmiddellijk voor te bereiden op het vormsel. Dit tweede sacrament consacreerde als het ware de definitieve initiatie van de nieuw-bekeerde in de gelovige gemeenschap. De ervaring had geleerd dat een bekering tot het christendom een complex, langdurig en fragiel gebeuren was. Ook al was men als christen ingeschreven in de registers van de Kerk en ook al had men de "heidense" opschriften in zijn woning vervangen door katholieke, dan nog kon de minste tegenslag in de familie of in het dorp leiden tot geloofsafval. Vandaar wellicht het speciale statuut van het sacrament van het vormsel in de missies.

Dat een doopsel geen garantie was voor het onderhouden van de christelijke leer, blijkt ook uit het grote aantal niet-praktiserende katholieken [173]. Door de uitgestrektheid van het vicariaat en de politieke onlusten die zich op geregelde tijdstippen voordeden, moest een aantal katholieken

---

173. ASTOFM, MP Jacobs, Dagboek over China van Thaddeus Jacobs, okt. 1922.

Figuur 13:
evolutie van het aantal vormsels (1871-1940)



het jaarlijkse bezoek van een priester ontberen, zodat zij niet aan de sacramenten konden deelnemen. Het merendeel van deze zogenaamde niet-praktiserende katholieken waren hoogst waarschijnlijk nieuw-bekeerden die om de een of andere reden in het bekeringsproces waren blijven steken.

Uit wat voorafging, blijkt dat uit de vormselpraktijk onrechtstreeks de frequentie van de bisschoppelijke visitaties kan worden afgeleid. Filippi deed een inspanning om zijn vicariaat om de vijf jaar te visiteren. Bisschop Christiaens verwaarloosde dit gebruik, wat in de statistieken wordt bevestigd. In 1890 bezocht de bisschop nog het bergachtige district Lichuan, maar nadien waagde hij zich niet meer aan een dergelijke algemene visitatie [174]. Bisschop Verhaeghen nam op advies van de generaal de draad met het verleden weer op. Nadat de onlusten van 1900 wat bekoeld waren, ondernam hij in 1904 een grote visitatieronde. Tijdens de maanden maart, april en mei bezocht hij het vlakke gedeelte van het vicariaat, vanaf juni begaf hij zich naar de westelijk gelegen bergstreek, waar hij op 19 juli 1904 werd vermoord [175]. Ondanks deze dramatische afloop zette bisschop Everaerts de pastorale visitatieronde van zijn voorganger gewoon verder. In 1904-1905 bezocht hij de districten Shinan en Lichuan. In 1906 visiteerde hij Shekoushan, Danzishan en de districten Jingmen en Jianli. Na de paasfeesten in

174. AGOFM, SK553, 347, Everaerts aan Schuler, 7 sept. 1905.
175. AGOFM, SK552, 186, Lauer aan Th. Verhaeghen, 19 aug. 1900; AGOFM, SK553, 178-182, "Sul massacro di Mons. Tiotimo Verhaeghen en Compagni", 1904.

1907 bezocht hij de districten Badong en Shinan. Ook nadien nog bedacht hij zijn vicariaat op geregelde tijdstippen met een pastorale visitatie.

De apostolische visitatierondes hadden in de eerste plaats een pastorale betekenis. De toediening van de sacramenten stond bij een bezoek van de bisschop steeds centraal. "Hier in China fungeert het pastorale bezoek als een kleine missie: de christenen worden voorbereid op een algemene communie, de neofieten om het vormselsacrament te ontvangen en de catechumenen om gedoopt te worden". Het hoeft niet te verwonderen dat onder Everaerts, de kampioen van de missionering oude stijl, de bediening van de sacramenten in absolute cijfers sterk toenam. Op jaarbasis werden er gemiddeld 2300 doopsels en 1170 vormsels toegediend, 77.000 biechten gehoord, 185.000 communies uitgedeeld en 335 maal het heilig oliesel toegediend. Rekening houdend met de sterke toename van het aantal katholieken in die periode, was de interesse van bisschop Everaerts voor de sacramenten nog zeer uitgesproken [176].

Volgens de tradities van het land had een bezoek van de hoogste kerkelijke gezagsdrager van het vicariaat ook politiek-materiële implicaties. Zoals de missionaris tijdens de jaarlijkse missie aan zijn buitenposten bepaalde zaken "op zijn Chinees" moest regelen, zo werd ook van de bisschop verwacht dat hij zich met een aantal hangende dossiers zou inlaten. Door de vervolgingsbeweging en de moord op bisschop Verhaeghen in 1904 "had de schrik zich van de neofieten meester gemaakt...en was het nodig om de moed van de teneergeslagen christenen weer te herstellen". Met hulp van de mandarijn kocht bisschop Everaerts een terrein aan waar hij ter ere van de martelaren een kapel, een residentie en een monument liet optrekken [177].

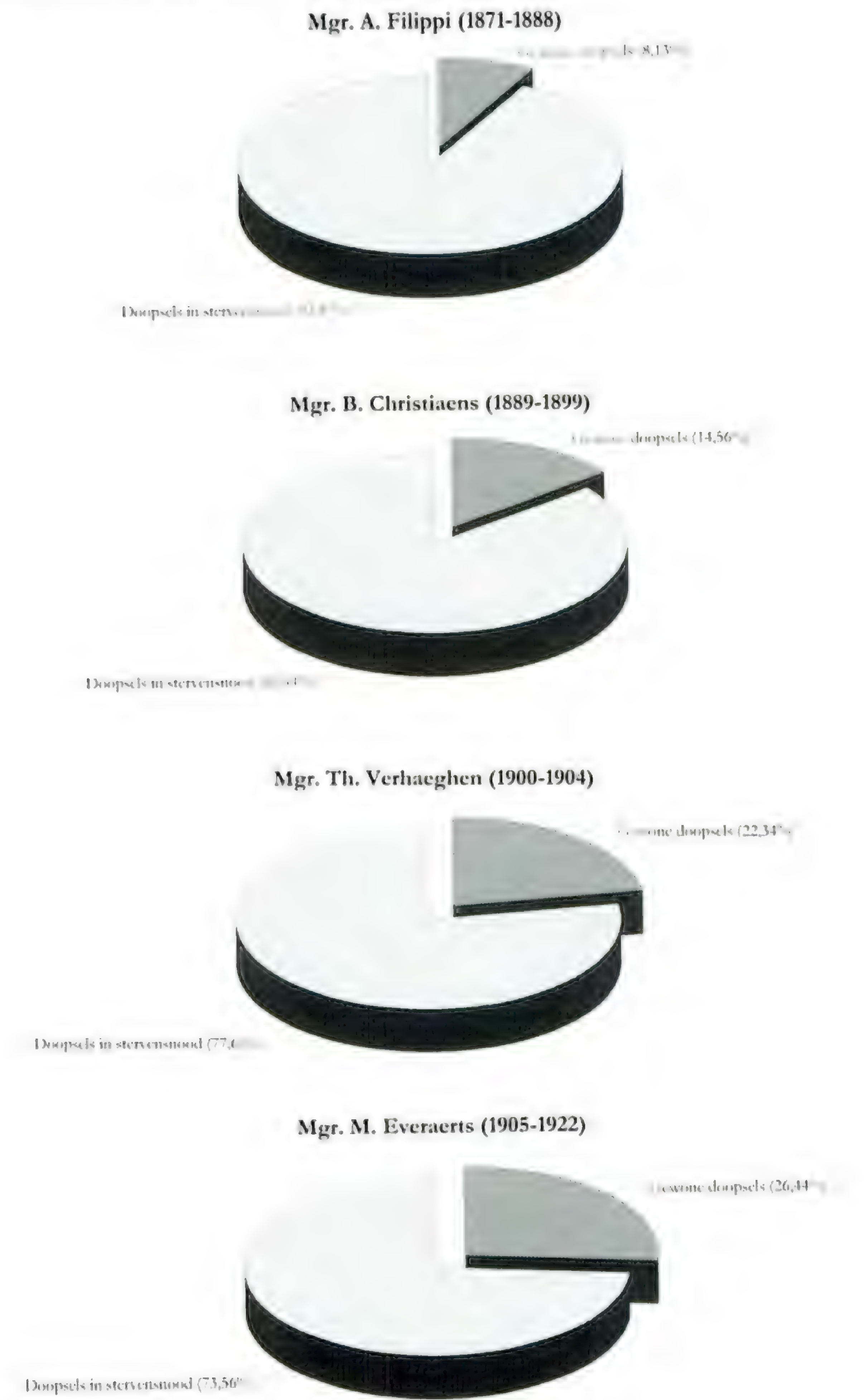
Naast het pastorale en het politiek-materiële motief, dat eigenlijk een bekeringsmotief was, lag er aan de bisschoppelijke visitaties ook een beleidsmotief ten grondslag. In zijn patent voor de generale visitatie van 1899 wees de minister-generaal erop dat er "een gebrek aan harmonie en eensgezindheid bestond tussen de apostolisch vicaris en zijn missionarissen"[178], wat zich uitte in een gebrek aan uniformiteit in het apostolaat [179]. Volgens hem kon aan dit euvel tegemoet worden gekomen door het vicariaat op geregelde tijdstippen te bezoeken, wat de opvolgers van Christiaens dan ook effectief hebben gedaan. Een pastoraal bezoek van de bisschop kwam immers de coherentie in het apostolisch beleid ten goede.

Opvallend is dat deze sacramentenpastoraal, die zich vanzelfsprekend vooral richtte tot de katholieke of bekeerde Chinezen, ook werd geconcipieerd voor de niet-katholieke Chinezen. Het doopsel in stervensnood is hiervan een goed voorbeeld. Voor het pastoraal beleid in het vicariaat Zuidwest-Hubei en voor de negentiende- en vroeg-twintigste-eeuwse katholieke missionering in het algemeen, kan het belang van het doopsel in stervensnood moeilijk worden overschat. In de periode 1870 tot 1922

---

176. Zie figuur 14. AGOFM, SK555, 355, Everaerts aan Schuler (rapport geestelijke toestand), 14 sept. 1910.
177. AGOFM, SK553, 345-350, Everaerts aan Schuler, 7 sept. 1905.
178. AGOFM, SK551, 73, Lauer aan Everaerts (patent voor visitatie), 14 april 1899.
179. AGOFM, SK551, 89-93, Everaerts aan Lauer, 4 okt. 1899.

Figuur 14:
evolutie van de dooppraktijk bij kinderen (1871-1922)



richtten de opeenvolgende bisschoppen van Zuidwest-Hubei 74 tot 91% van hun inspanningen op deze praktijk. Ook al was het rekruteringseffect van dit type doopsel voor de missie te verwaarlozen, het gebruik illustreert toch het belang van de sacramenten als heilsmiddel, zelfs bij de niet-katholieken.

1.3.2. *De catechist en de rol van de leek in de katholieke missiepastoraal in China*

Ondanks de gelijkenissen van de katholieke missiepastoraal in China met het Tridentijnse kerkmodel waren er toch een paar opmerkelijke verschillen. Die hadden vooral te maken met de eigenheid van de missierealiteit. In China bestond namelijk het gebruik om aan een aantal vooraanstaande leken of catechisten een beperkt aantal pastorale taken toe te vertrouwen. Door de uitgestrektheid van het missiegebied was het voor de missionaris onmogelijk om op geregelde tijdstippen zijn buitenposten te bezoeken en er de zielzorg uit te oefenen. Voor het gros van de christenheden gebeurde dit slechts eenmaal per jaar, ter gelegenheid van de jaarlijkse missie. Daarom werd aan een aantal vooraanstaande leken, meestal christenen uit de tweede of derde generatie, gevraagd of zij in afwezigheid van de priester het lot van de katholieken ter harte konden nemen.

Een van de eerste taken die aan deze katholieke leken werd toevertrouwd, was het toedienen van het doopsel in stervensnood. In elke christengemeente duidde de missionaris hier enkele mannen of vrouwen voor aan. Naast deze officieuze dopers, die voor "dit werk van naastenliefde" geen enkele vorm van materiële beloning ontvingen, tenzij een geschenk dat voor hen was bijeengebedeld, bestonden er in de missie ook professionele dopers, die wat beter waren onderricht en door de missie wel werden onderhouden. Hun taak bestond erin om kinderen van niet-katholieken die in levensgevaar verkeerden, "ambtshalve" op te zoeken en zo nodig in het geheim te dopen. In bepaalde gevallen voorzag de missionaris hen van westerse geneesmiddelen die speciaal voor zuigelingen waren bestemd. Dat is wellicht de reden waarom zij in de statistieken als "cursores-baptizatores" of "medici-baptizantes" werden aangeduid. In de volksmond noemde men hen "*k'an pin t'i*", kenners der kinderziektes. Hun aantal schommelde in de periode 1885 tot 1905 rond de 30 [180].

Doordat er op cultureel vlak een grote afstand bestond tussen de Europese missionaris en de te bekeren niet-katholieke Chinees, werden de katholieke leken ook ingeschakeld bij het bekeringswerk, zij het in beperkte mate en onder strikte begeleiding van de missionaris. Tijdens de gunstige bekeringsperiode 1905-1922 nam hun aantal sterk toe, zelfs tot 63 in het jaar 1912-1913. De rondtrekkende dopers, ook wel "geloofsverkondigers" genaamd, werden door de missionarissen vaak naar plaatsen gestuurd waar er hoop was op een bekering. De taak van deze lekencatechisten bestond erin

180. AGOFM, SK560, 40, Timmers aan Klumper, 6 nov. 1923; ASTOFM, MP Jacobs, Dagboek van Jacobs over China, 1922. Zie ook: Jennes e.a., *Four Centuries of Catechetics in China*. Voor de statistieken, zie figuur 24.



De inlandse catechisten speelden een centrale rol in het apostolaat. Drie inlandse catechisten met hun familie uit de christenheid Xishahe in 1921: de toenmalige catechist Guang Koujia, (tweede links met Chinese hoed), ere-catechist Guang Guiyin (zittend met bril) en de oude catechist Tang Taogen (zittend, zonder hoofddeksel). Achteraan v.l.n.r. drie Europese missionarissen: Methodius Van Steenwinkel, Odilon Wiaux en Maternus Perlot.

om de intenties en de geest te toetsen van hen die zich tot het christendom wensten te bekeren en dit aan de missionaris te rapporteren. In bepaalde gevallen stonden de lekencatechisten ook in voor het godsdienstonderricht. Ze brachten de bekeerlingen de voornaamste dogma's van het geloof bij en leerden hun de gebeden aan. Vooral bisschop Verhaeghen was van plan om de Chinese lekencatechisten op een meer systematische en professionele manier te betrekken bij het onderrichten van de catechumenen. Om dit te bereiken, begon hij in Yichang met de bouw van een centrale catechistenschool. Zijn overlijden maakte een abrupt einde aan dit project, maar de missionarissen zetten het op het lokale en regionale vlak verder [181]. Bisschop Everaerts verwees in zijn geestelijk rapport van 1909-1910 naar dit initiatief. "Daar het nodige onderrichten van onze christenen tekort schiet en nog lange tijd tekort zal schieten wegens het gebrek aan scholen hebben enkele missionarissen gedurende de winter avondscholen ingericht waarbij volwassenen werden voorbereid op de functie van catechist" [182].

Hoewel een centrale catechistenschool niet van de grond kwam, gingen de initiatieven op lokaal vlak onverminderd door, vooral na de Eerste Wereldoorlog, op een moment dat de missie wat meer financiële armslag kreeg. Damianus De Walleff richtte in 1918 een catechistenschool op in Hualiling [183]. Op dezelfde wijze als in België werden er in Lichuan congressen ingericht voor catechisten, waarop de leiders van de christenheden samenkwamen met hun respectieve pastoors om hangende kwesties te bespreken, zodat het apostolaat er rekening kon mee houden [184].

Bepaalde missionarissen wilden nog verder gaan met de inschakeling van de katholieke leek in het apostolaatswerk. In het vijfjaarlijkse verslag over de geestelijke toestand van het vicariaat uit 1923 werd het takenpakket van de lekencatechisten nader uiteengezet. Provicaris Angelus Timmer, de auteur van het rapport, betreurde het dat de lekencatechisten niet op een systematische manier werden betrokken bij het godsdienstonderricht aan de catechumenen. Om die reden was hij van oordeel dat catechisten in de eigenlijke betekenis van het woord niet bestonden in het vicariaat [185]. Deze kritische geluiden wijzen erop dat de discussie over de kwaliteitsverbetering van het apostolaat, die zich in die periode aandiende, zich ook zou toespitsen op de rol en de betekenis van de katholieke leek in het apostolaat.

1.3.3. Het godsdienstonderricht centraal

In de periode 1872 tot 1922 waren de educatieve taken van de missie nog weinig ontwikkeld. Indien er dan toch pedagogische initiatieven werden

---

181. ASTOFM, EM Adons I 64, J. Adons aan E. Adons, 14 maart 1912. Over de catechistenschool: AGOFM, SK552, 257, Th. Verhaeghen aan Fleming, 25 nov. 1902; ASTOFM, MP Adons Hu. 6, Solanus de Cock aan gardiaan en medebroeders van Luik, 11 juli 1903.
182. AGOFM, SK555, 352-357; SK560, 40, Everaerts, "Relatio et Status animarum, 1909-1910", 14 sept. 1910; Timmers aan Klumper, 6 nov. 1923; ASTOFM, MP Jacobs, Dagboek Jacobs, 1922.
183. AGOFM, SK558, 182, Gubbels aan Cimino, 2 april 1918.
184. ASTOFM, EM Adons II 37, Theunissen aan medebroeders, 17 okt. 1919.
185. AGOFM, SK560, 40, Timmers aan Klumper, 6 nov. 1923.

genomen, dan had het pastorale voorrang op het educatieve. Tot in de jaren 1920 kon "onderwijs" in het vicariaat zonder meer worden gelijkgesteld aan "godsdienstonderricht". Scholen waren niet veel meer dan gebedshuizen waar de gebeden werden aangeleerd en de christelijke leer werd onderwezen. Het bekeringsmotief stond in deze onderwijsactiviteiten dan ook centraal. De eerste taak van het missieonderricht bestond namelijk in de voorbereiding van de catechumenen op het doopsel. Tot ca. 1900 was de missie op het educatieve front zo goed als afwezig. Er werden wel enkele voorzichtige initiatieven genomen, maar ze waren veeleer uitzondering dan regel [186]. De katholieke missie hinkte in dit opzicht ver achter op haar protestantse tegenhanger en bisschop Christiaens (1889-1899) was zich hiervan terdege bewust. In een rapport aan de Propaganda Fide uit 1891 stelde hij de oprichting van een school met onderlegde onderwijzers nog voor als een prioriteit voor de toekomst, omdat de nodige financiële middelen - waarover de protestanten wel bleken te beschikken - bij hem ontbraken [187].

Verhaeghen (1900-1904) was de eerste apostolisch vicaris die bij de ontwikkeling van zijn apostolaatsmethoden daadwerkelijk aandacht schonk aan het onderwijs. Hij koesterde zelfs plannen om in Yichang een middelbare school op te richten. Nochtans was het niet zijn bedoeling om de zuiver pastorale functie van het missieonderwijs te doorbreken. Hij hoopte vooral een kwaliteitsverbetering van het seminarie tot stand te brengen. Door een degelijk uitgebouwde middelbare onderwijsinfrastructuur in het leven te roepen, hoopte hij de aspirant-seminaristen een betere vorming te kunnen geven. Op die manier zou hij een meer verantwoorde selectie kunnen doorvoeren onder de kandidaten die zich voor het seminarie aanboden, iets wat tot dan toe onmogelijk was geweest. Ook zijn plan om een centrale catechistenschool in Yichang op te richten, getuigt van de pastorale belangstelling van de bisschop. In 1902 startte hij een school voor weeskinderen en in hetzelfde jaar begon hij met de bouw van een college en van een aanpalende catechistenschool in Sint-Leopold (Yichang). Zijn vroegtijdig overlijden hypothekeerde echter deze vooruitstrevende plannen op onderwijsvlak. Het college en de catechistenschool stierven een stille dood. Enkele jaren later werden de nieuwe gebouwen ingenomen door het weeshuis en in 1912 werd het seminarie er definitief in ondergebracht [188]. Na 1900 nam de interesse voor onderwijsinitiatieven bij de gewone missionaris sterk toe. Ondanks zijn bescheiden resultaten bracht het onderwijsbeleid van Verhaeghen een onomkeerbare evolutie op gang. In de statistieken van 1903-1904 werd voor het eerst gewag gemaakt van een twintigtal schooltjes. Nadien steeg hun aantal tot een 90-tal in 1922.

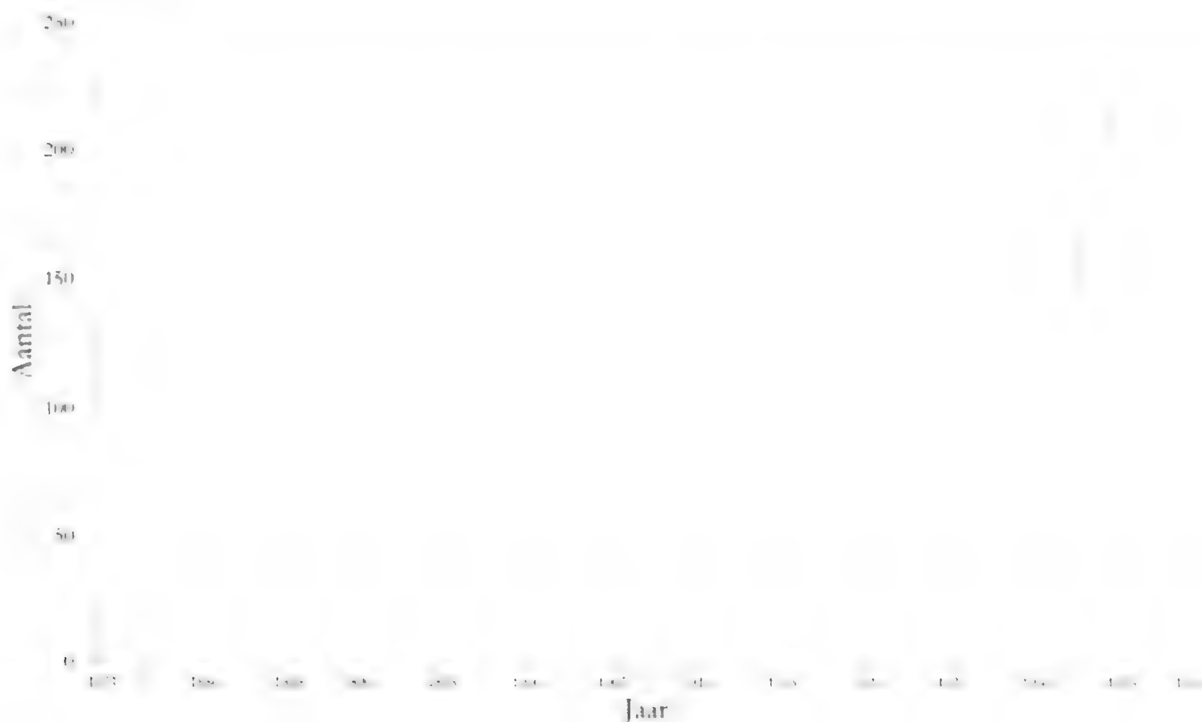
Het niveau van deze schooltjes stelde niet zoveel voor. Hubertus Adons sprak in dit verband over "wat eenvoudige onderrichtingen van de missiona-

186. AGOFM, SK544, 225-228, de Carli aan de Portagruaro, 21 nov. 1881. Zie ook figuren 15 en 18.
187. AGOFM, SK548, 109-113, Christiaens, "Relatio et status animarum, 1889-1890", 1891.
188. Uyttenbroeck, *Het groot werk van een groot man*, Missiebond College van Lokeren, 1928.



Het missieonderwijs was in een eerste fase uitsluitend gericht op het aanleren van de gebeden. De jongensschool van pater Dominicus Engelen (ca. 1930).

Figuur 15:
evolutie van het aantal scholen (gebedsscholen, lagere scholen en middelbare scholen) (1871-1939)



ris", waarbij vanzelfsprekend het godsdienstonderricht centraal stond. De studie van de Chinese taal en van de Klassieken, zoals het officiële staatsprogramma dit voorschreef, kwam er hoegenaamd niet aan bod. De tijd dat er een volwaardig programma werd gevolgd en dat er een diploma werd afgeleverd dat ook in de Chinese maatschappij enige betekenis had, was nog veraf. In de jongensschool en in de meisjesschool die Hubertus Adons in februari 1900 te Danzishan en in 1902 te Xishahe oprichtte, leerde men vooral de gebeden en "de goede boeken in plaats van al die klets van Confucius". In 1913 deelde Marinus Adons aan zijn broer mee dat hij in zijn missiepost Xiaotang een jongensschooltje had geopend waar men de kruisweg, de rozenkrans en de catechismus aanleerde [189]. De schooltjes die in de missie werden opgericht, waren dus een soort gebedsscholen en catechumenaten op semi-permanente basis die bedoeld waren voor kinderen van katholieken en voor volwassen bekeerlingen. Het gros van de onderwijsinitiatieven ging door tijdens de wintermaanden, wanneer de landbouwactiviteiten op een laag pitje stonden [190].

Modestus Everaerts zette de onderwijsplannen van zijn voorganger verder, zij het met een nog meer uitgesproken voorrang van het apostolische op het educatieve. De zorg voor een Franse taalschool, waar de studie van

189. ASTOFM, EM Adons I 90, M. Adons aan E. Adons, febr. [1913].
190. ASTOFM, EM Adons I 1, H. Adons aan M. Adons, 23 febr. 1900; ASTOFM, EM Adons I 5, H. Adons aan Robberecht, M. Adons en P. Instructor, 23 maart 1902.

de taal en niet het godsdienstonderricht centraal stond, vertrouwde hij toe aan een lekenbroeder [191]. De oprichting van catechumenaten, waar de bekeerlingen in de godsdienst werden onderricht vooraleer zij tot het doopsel werden toegelaten, lag Everaerts wel bijzonder nauw aan het hart. Naar het einde van zijn leven toe beklemtoonde hij nog meer hun belang. Uit ervaring wist hij dat neofieten na het doopsel niet meer bereid werden gevonden om zich nog verder op de studie van de godsdienst toe te leggen. Daarom was het van cruciaal belang dat zij voor het doopsel de nodige onderrichtingen ontvingen [192]. Vooral de vrouwencatechumenaten waren voor Everaerts een absolute prioriteit. In de missie werd het als een algemene regel beschouwd dat wanneer alleen de mannen zich tot het christendom bekeerden het geloof in de familie onherroepelijk verloren ging. "De ondervinding maakt duidelijk dat indien de vrouwen onderricht zijn en goede christenen zijn, heel de familie op christelijke wijze leeft", aldus Everaerts [193].

Het stimuleren van het vrouwenonderricht vergde in de traditionele Chinese maatschappij, waarin de vrouw bijna structureel aan het huis was gebonden, een belangrijke mentale ommezwaai. Op verschillende plaatsen ontstonden er zelfs schermutselingen omdat de lokale bevolking de vrouwelijke catechumenen wilde verhinderen om de mis bij te wonen of de sacramenten te ontvangen [194]. Om aan deze maatschappelijke weerstanden tegemoet te komen, ging de bisschop zeer voorzichtig te werk. In een eerste fase stuurde hij "goede, wat oudere vrouwen" naar de bekeerlingen, waar zij de vrouwen in hun eigen familiekring onderwezen. Geleidelijk richtte hij op de missiepost zelf catechumenaten op, waar de catechumenen ter plaatse, onder het oog van de missionaris, in de godsdienst werden onderricht [195].

Het is opvallend hoe Everaerts de verbetering van het godsdienstonderricht met zeer beperkte middelen wist te realiseren. Enerzijds maakte hij gebruik van de bestaande infrastructuur van de weeshuizen. Anderzijds wist hij zowel de Europese franciscanessen missionarissen van Maria als de inlandse zusters tertiarissen in te schakelen in de vrouwelijke catechumenaatswerking. In 1906 werden zowel het weeshuis van Yichang als dat van Jingzhou omgevormd tot catechumenaat. In dit laatste werden in 1906 900 personen op het doopsel voorbereid.

De veralgemening van het godsdienstonderricht was een van de belangrijkste realisaties van bisschop Everaerts. Tussen 1903 en 1920 nam het aantal "scholae et catechumenatus" toe van 20 tot 99. Tot 1908 werd er in de statistieken geen onderscheid gemaakt tussen het onderwijs dat werd gegeven aan gedoopte, katholieke kinderen en het godsdienstonderricht dat bestemd was voor volwassen bekeerlingen. In deze eerste fase van kwantitatieve verbreding werd bijna uitsluitend het godsdienstonderricht gepro-

---

191. AGOFM, SK553, 576, Everaerts aan Schuler, 6 sept. 1906.
192. AGOFM, SK558, 88-91, Everaerts, "Relazio et status animarum, 1916-1917", 6 sept. 1917.
193. AGOFM, SK553, 576, Everaerts aan Schuler, 6 sept. 1906.
194. AGOFM, SK553, 575-579, Everaerts, "Relazio et status animarum, 1905-1906", 6 sept. 1906: heeft het over [*Tse-lo*] en [*Jen-he-iuen*].
195. ASTOFM, SK553, 344-350, Everaerts, "Relazio et status animarum, 1904-1905", 7 sept. 1905.

moot. Scholen van een zeker niveau, waarin een bepaald leerprogramma werd gevolgd, waren zo goed als onbestaande. Meer dan 97% van de scholen functioneerde louter als gebedsscholen [196].

Deze rangorde van prioriteiten had ongetwijfeld te maken met het centraal stellen van het bekeringsmotief. Een goed voorbeeld hiervan is de manier waarop Everaerts de overstromingen van 1909 en 1910 in het lager gelegen gedeelte van zijn vicariaat aangreep om zijn onderwijsinitiatieven nieuwe impulsen te geven. Vrouwen en kinderen werden opgevangen in de weeshuizen en catechumenaten van de missie, waar ze naast kost en inwoon ook godsdienstonderricht kregen [197]. Tijdens de grote oorlog droogden de vruchten van de missieactie in Europa op, zodat de onderwijsactiviteiten in het vicariaat moesten worden teruggeschroefd. Everaerts kondigde hierop een vermindering aan van het aantal scholen en catechumenaten. Zijn bedoeling was immers om het status-quo te handhaven, zodat "de oude christenen niet zouden lijden onder de nieuwe" [198]. Na de oorlogsjaren werden de onderwijsinspanningen in het Belgisch-franciscaanse vicariaat echter met hernieuwde intensiteit voortgezet.

Hoewel bisschop Everaerts in zijn vicariaat een veralgemening van het onderwijs wist te realiseren, kwam er op zijn apostolaatswerk kritiek. Generaal visitator Gérenton klaagde in zijn visitatieverslag van 1921 het gebrek aan diepgang in het onderwijs aan. De kritische toon van dit rapport is een teken dat er zich in de Chinamissies een mentaliteitswijziging aan het voltrekken was [199]. De aantallen werden in het apostolaatswerk niet langer als absolute prioriteit gehanteerd. De apostolaatsmethoden moesten worden herdacht in functie van een kwalitatieve verdieping van het geloof. Het onderwijs beloofde een belangrijk ingrediënt te worden van deze vernieuwingsbeweging.

1.3.4. De seminarieopleiding stiefmoederlijk behandeld

Het verschaffen van een behoorlijke opleiding aan de inlandse clerus, zodat die op termijn de verantwoordelijkheid over het vicariaat zou kunnen overnemen, behoorde sinds lang tot de prioriteiten van de Propaganda Fide. Het is vanuit deze optiek dat de congregatie in 1880 contact opnam met de apostolisch vicarissen en de provinciaals van Hubei en Hunan. Zij moesten in een regionale synode samenkomen. De bedoeling was een grotere uniformiteit in het apostolaat tot stand te brengen en een regionaal seminarie op

---

196. ASTOFM, SK553, 575-579, Everaerts, "Relazio et status animarum, 1905-1906", 6 sept. 1906; AGOFM, SK554, 435-439, Everaerts, "Relazio et status animarum, 1907-1908", 5 sept. 1908; AGOFM, SK555, 561-567, Everaerts, "Relazio et status animarum", 6 sept. 1911.
197. AGOFM, SK555, 202-203, 352-357, Everaerts aan Schuler, 22 nov. 1909; Everaerts, "Relazio et status animarum", 14 sept. 1910.
198. AGOFM, SK557, 403, 655, Everaerts aan Monza a Vicetia, 16 okt. 1915; Everaerts aan Cimino, 8 sept. 1916; ASTOFM, MP Janssen, Janssen aan pater Medardus, 1 juli en 29 sept. 1915.
199. Zelfs Everaerts vroeg zich in 1918 af of de catechumenen ook na de revolutie in hun goede voornemens zouden volharden. AGOFM, SK558, 256, Everaerts aan Cimino, 7 sept. 1918.

te richten, zodat een goede opleiding van de inheemse clerus zou worden verzekerd. De synode vond plaats in Hankou in mei 1880, maar had wegens de onderlinge rivaliteiten tussen de apostolisch vicarissen weinig concrete resultaten.

In de marge van de synode startten de vier franciscaanse bisschoppen van de regio Hubei-Hunan een overleg om alsnog de oprichting van een regionaal franciscaans seminarie uit de brand te slepen. Bisschop Alexis Filippi behoorde samen met apostolisch vicaris Zanoli van Oost-Hubei tot de vurige pleitbezorgers van dit initiatief. Door de "lichtzinnige argumenten" van de tegenstanders - waarschijnlijk Banci van Noordoost-Hubei en Semprini van Hunan - die volgens Filippi onvoldoende op termijn dachten, kwam het franciscaanse seminarie er niet. De bisschop van Zuidwest-Hubei beschouwde dit als een ramp voor de toekomst van de inlandse clerus in het vicariaat. "De inlandse priesters zouden slechts een oppervlakkige kennis van de theologie hebben, waardoor het onmogelijk zou zijn hen op termijn de toekomst van een of ander vicariaat toe te vertrouwen en waardoor de concurrentiestrijd met het protestantisme onherroepelijk zou worden verloren", aldus Filippi [200].

Hoewel Filippi een toekomstgerichte stem liet horen in het debat over het centraal seminarie, was de situatie van de inlandse clerus in zijn eigen vicariaat verre van rooskleurig. Het aantal inlandse priesters stagneerde tussen 1870 en 1888 rond de vier à vijf en de toestand van het seminarie was niet van die aard om hierin verandering te brengen. Het seminarie van Zuidwest-Hubei telde acht tot twaalf studenten, waarvan de meeste nog heel jong waren. Volgens de bisschop waren er slechts enkelen van wie men kon hopen dat zij ooit priester zouden worden. Tussen 1872 en 1879 werd het seminarie van het vicariaat geleid door de wat oudere Italiaanse provicaris, Gratianus de Carli, die bekend stond om zijn pro-Chinese gezindheid. Wanneer deze laatste om gezondheidsredenen de missie wenste te verlaten, werd er niet zo gemakkelijk een valabele of bereidwillige opvolger gevonden. De herhaalde oproepen aan de generaal om nieuwe missionarissen te sturen die de taak van rector van het seminarie op zich konden nemen, bleven zonder gevolg. Over het algemeen bestond er bij de missionarissen die reeds in de Chinamissie werkzaam waren een grote desinteresse voor het seminarie. "Wie als missionaris enige bekwaamheid heeft, verkiest missionaris te zijn en zich niet op te offeren voor het seminarie", aldus de bisschop. Volgens hem was het gevaar dan ook reëel dat het seminarie in 1880 zijn deuren zou moeten sluiten [201].

---

200. AGOFM, SK544, 201-203, 211-212, 213-215, Filippi aan de Portagruaro, 13 mei, 24 okt. en 23 nov. 1880; AGOFM, SK553, 79-80, de Carlassare aan Schuler, 21 april 1904;. AGOFM, SK552, 259-260, Verhaeghen aan Fleming, 3 april 1903; AGOFM, SK556, 387, Gotti aan Graziano Gennario (apostolisch vicaris Oost-Hubei), 1 april 1913; AGOFM, SK560, 53-60, Timmers, "Relazio del Seminario Centrale, 1921-1922, 1922-1923", 8 nov. 1923; AGOFM, SK560, 41, Timmers, "Relazio quinquennale", 6 nov. 1923. Zie ook hoofdstuk IV, 2.3.4.

201. AGOFM, SK541, 195-197, 202-206; SK542, 156-157, 168-170, 173-174; SK543, 240, 256; SK544,201-203, Filippi aan de Portagruaro, 22 sept. en 30 dec. 1872, 6 sept. 1875, 20 jan. en 18 sept. 1876, 23 mei 1877, 13 mei 1880; de Carli aan de Portagruaro, 19 maart 1878.

Zo'n vaart liep het echter niet. Toen de Carli in 1879 dan toch - tegen de zin van de bisschop in - naar Europa met verlof ging, werd hij op het seminarie vervangen door de toen nog jonge en veelbelovende Benjaminus Christiaens [202]. Tussen 1883 en 1890 nam de volgens sommige bronnen matig onderwezen Gabriël Van Gestel de taak van rector van het seminarie op zich. Filippi beschouwde deze twee jonge Belgen echter als de meest bekwame elementen van zijn missie. We kunnen dan ook stellen dat hij binnen de grenzen van zijn mogelijkheden de nodige zorg heeft besteed aan het seminarie [203].

Onder Christiaens (1889-1899) behoorde het seminarie niet tot de topprioriteiten van het apostolaat. De bisschop liet zich in zijn benoemingen allerminst leiden door kwaliteit of ervaring. In 1890 verving hij Van Gestel door de Duitser Ansgarius Braun, die reeds tweemaal wegens zedelijkheidsproblemen naar een andere missie was overgeplaatst. Toen Braun in 1895 op eigen verzoek naar Europa terugkeerde, werd hij in het seminarie vervangen door de pas aangekomen Theotimus Verhaeghen, die wel enige onderwijservaring had, maar op dat ogenblik de taal nog niet machtig was en niet vertrouwd met de Chinese gewoonten. Christiaens liet zich ook weinig in met het concrete reilen en zeilen van het seminarie. Hij bezocht de seminaristen slechts heel sporadisch en indien hij dan toch beslissingen nam die betrekking hadden op het seminarie, gebeurde dit zonder voorafgaand overleg met de rector. Om die reden wou Braun het seminarie én de missie trouwens definitief de rug toekeren [204].

De klachtenbrief van rector Braun uit 1894 biedt eveneens een inzicht in de concrete toestand van het seminarie. Ook hier haalde een pessimistische toon de bovenhand. Het seminarie telde slechts acht studenten van een zeer verschillend niveau. Hun leeftijd varieerde tussen dertien en twintig jaar. Er was zelfs één leerling van negen! Bovendien waren het kinderen van middelmatige intelligentie en het vroeg veel geduld om hen enig begrip van theologie bij te brengen. Volgens de mistroostige rector was er geen enkel signaal dat de situatie op korte tijd zou verbeteren. Er bestond geen college of voorbereidende school die als een noodzakelijke tussenschakel tussen het elementaire missieonderwijs en het seminarie kon functioneren. Er waren trouwens nauwelijks kandidaten voor het seminarie en de studenten werden te gemakkelijk weggezonden [205]. De slechte toestand van het seminarie werd bevestigd in het visitatierapport van Modestus Everaerts van 1899. Zijn conclusie was dat het seminarie kwijnde en dat er zeer weinig leerlingen waren, die bovendien niet tot de studie werden aangespoord [206].

---

202. AGOFM, SK543, 295-296, Filippi aan de Portagruaro, 25 april 1879.
203. AGOFM, SK545, 273-274, 277-278, Filippi aan de Portagruaro, 4 maart 1884; Filippi, "Nota over de missionarissen van Zuidwest-Hubei", 6 mei 1884.
204. AGOFM, SK549, 53, Braun aan de Parma, 2 juli 1894.
205. Opvallend is ook dat voor de periode 1871 tot 1890 het aantal "Alumni Collegii" vrij beperkt was en in dezelfde orde van grootte lag als het aantal "Alumni Seminarii" (A82). Op zich is dat reeds een aanduiding dat er geen middelbaar onderwijsnet bestond, waardoor het seminarie ook die taak op zich moest nemen en dus heel jonge leerlingen moest herbergen.
206. AGOFM, SK551, 89-93, Everaerts, "Visitatieverslag Zuidwest-Hubei", 4 okt. 1899.

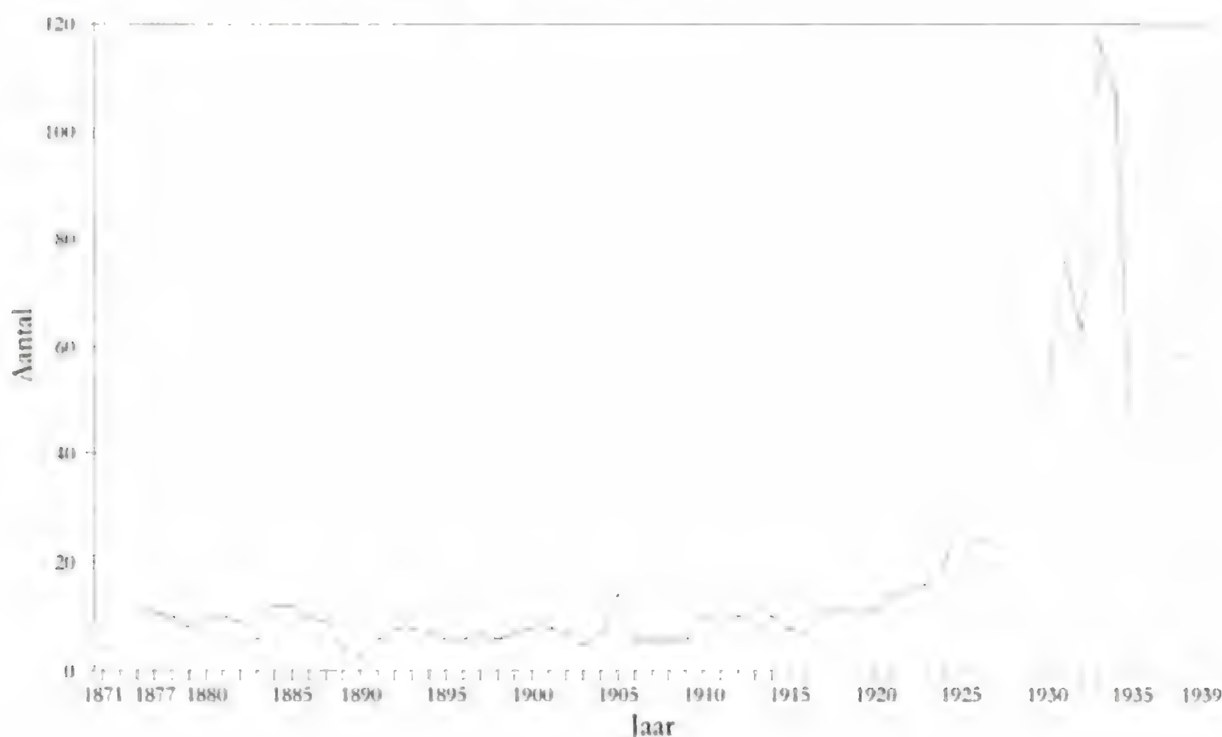
Verhaeghen was zich terdege bewust van de noden van het seminarie. Voor zijn vertrek naar China was hij lector geweest in het Sint-Antoniuscollege te Lokeren en hij had in het begin van zijn missionarisleven trouwens zelf enige jaren de taak van rector op zich genomen. Het onderwijs was dan ook een van de hoekstenen van zijn apostolaat. Volgens hem kon het seminarie alleen op een behoorlijk niveau functioneren, wanneer een degelijk middelbaar onderwijsnet werd uitgewerkt. In 1902 begon hij met de bouw van een college, als voorbereiding op het seminarie. De bedoeling was dat de bekwaamsten uit het college naar het seminarie werden geloodst en dat de anderen als onderwijzers of helpers van de missie werden ingezet [207].

Bij de oprichting van een centraal franciscaans klooster met seminarie, toonde Verhaeghen zich minder vooruitstrevend. Hij weigerde de engagementen na te komen die Filippi in 1880 in dat verband had aangegaan, omdat volgens hem de situatie sinds de overdracht van het vicariaat aan de Belgen ingrijpend was gewijzigd. De opleiding van de inlandse clerus was zo cruciaal voor de toekomst van het vicariaat dat hij die onder het gezag van de plaatselijke vicaris wou houden. Ongetwijfeld was dit wantrouwen ook ingegeven door het feit dat hij zelf met de bouw van een college en een seminarie bezig was en vreesde dat de oprichting van een centraal seminarie in Hankou zijn eigen project in gevaar kon brengen [208]. Representatief voor het personeelsbeleid van de bisschop is het feit dat hij ervoor pleitte dat Gabriel Van Gestel, die op dat ogenblik aan dreigende beroertes leed, "voor het algemeen belang van het seminarie zou worden vervangen, omdat hij te oud was geworden om er les te geven" [209].

Naast de verdieping van het godsdienstonderricht beschouwde Everaerts de heropleving van het seminarie als een van de prioriteiten van zijn beleid [210]. Het vicariaat was na bijna twee decennia zonder de wijding van een inlandse priester duidelijk toe aan een inhaalbeweging. Het was dan ook niet zonder enige trots dat hij in zijn geestelijk rapport van 1906 vermeldde dat hij er voor het eerst in geslaagd was om in het seminarie een zekere kwaliteitsnorm te halen. Het zou echter nog verschillende jaren duren vooraleer de initiatieven van de bisschop vruchten afwierpen. In 1905-1906 telde het seminarie veertien studenten, een verdubbeling in vergelijking met de vorige jaren. Het bleek echter moeilijk om een duurzame groei tot stand te brengen. De jaren nadien viel het seminaristenaantal al terug op zes (1906-1909) en het is pas vanaf 1909-1910 dat de kaap van de tien opnieuw werd overschreden [211]. De positie van de inlandse priester verbeterde evenmin. Tussen 1900 en 1920 stagneerde het aantal inlandse priesters en dit terwijl het aantal Europese priesters meer dan verviervoudigde. De hernieuwde belangstelling voor het seminarie vertaalde zich ook in de bouwpolitiek. In 1908-1909 werd het seminarie in Yichang vergroot en

207. AGOFM, SK552, 257, Th. Verhaeghen aan Fleming, 25 nov. 1902.
208. AGOFM, SK552, 259-260, Th. Verhaeghen aan Fleming, 3 april 1903; AGOFM, SK553, 79-80, Carlassare aan Schuler, 21 april 1904.
209. AGOFM, SK552, 253-256, Th. Verhaeghen aan Fleming, 9 juni 1902.
210. AGOFM, SK553, 344-350, Everaerts, "Status animarum", 7 sept. 1905.
211. AGOFM, SK553, 577, Everaerts, "Status animarum, 1905-1906", 6 sept. 1906.

Figuur 16:
evolutie van het aantal seminaristen (1871-1939);
vanaf 1921 (kleinseminaristen + grootseminaristen)



vernieuwd, wat door de Propagande Fide ten zeerste werd gewaardeerd [212]. Everaerts zorgde er ook voor dat het seminarie in de persoon van Natalis Gubbels (1909-1914) een dynamische rector kreeg toegewezen. Na diens aanstelling tot reguliere overste in 1914 werd hij op het seminarie vervangen door Polydorus Vercruysse (1914-1920), die voor zijn vertrek naar de Chinamissie nog les had gegeven in het Sint-Antoniuscollege te Lokeren [213].

De eerste bescheiden resultaten werden geboekt in 1907, toen de bisschop aan twee Chinese seminaristen die zich op het priesterschap voorbereidden, de lagere orden kon toedienen. In 1910 vond na achttien jaar opnieuw een priesterwijding plaats, namelijk die van Johannes Hou. Op 30 september 1911 volgde de priesterwijding van Bartholomeus Tch'e. Ter gelegenheid van het feest van Sint-Franciscus, in oktober 1916, ontvingen zes seminaristen de tonsuur en enkele kleinere wijdingen, zoals het subdiaconaat. Zes jaar later, op 15 januari 1922, werden opnieuw drie seminaristen tot priester gewijd [214]. De bisschop was dan ook niet ontevreden met de

212. AGOFM, SK555, 139-143, Everaerts, "Relazio quinquennale, 1904-1909, et annuale, 1908-1909", 7 sept. 1909; AGOFM, SK555, 280, antwoord Propagande Fide, 7 juli 1910.
213. AGOFM, SK549, 40, Verbiest aan de Parma, 24 juni 1894.
214. AGOFM, SK559,727-730; SK554,136-140; SK555, 352-357; SK557,654-656; SK559,727-730, Everaerts, "Status animarum, 1906-1907, 1909-1910, 1915-1916", 7 sept. 1907, 14 sept. 1910, 8 sept. 1916; Everaerts aan Klumper, 14 jan. 1922; ASTOFM, EM Adons I 28, H. Adons aan E. Adons, 26 okt. 1911.



De seminarieopleiding was in de missionering oude stijl geen topprioriteit. Bisschop Modestus Everaerts, op de foto met Europese en inlandse priesters, gaf sinds zijn benoeming in 1905 een bescheiden nieuw elan aan het seminarie.

vooruitgang die hij in het seminarie had weten te realiseren. In 1918 beschouwde hij deze instelling als "een bron van grote hoop voor de missie", omdat "de leerlingen van het seminarie en het college vrij talrijk waren en zij zich ijverig en gehoorzaam toelegden op hun studies" [215].

In het nogal bezwarende visitatierapport van Joseph Gérenton uit 1920 werd echter een heel ander beeld geschetst van het seminarie en het er toen nog mee verbonden college. "Mgr. ne parait pas en comprendre bien l'importance. Il ne les favorise pas assez. Le P. Polydore est à la fois directeur des deux Séminaires, professeur de philosophie, dogme, morale et en plus chargé du service de l'Hôpital et des Soeurs Franciscaines Missionnaires de Marie qui sont à côté. C'est trop pour un seul et il va sans dire que les études et la surveillance doivent s'en ressentir. Pour l'aider au Séminaire, il n'a que deux prêtres Chinois et un professeur laic pour le Chinois" [216]. De missiologische discussie die op til was, bleek zich ook op de rol van het seminarie te zullen toespitsen.

Besluit: het dubbele dualisme in de missionering oude stijl

Het directe apostolaat nam in het missieapostolaat van de Belgische minderbroeders in China een centrale plaats in. Alle activiteiten die zij in de sociale, economische of politieke sfeer ondernamen, waren op een vrij duidelijke en doorzichtige manier gericht op de bekering en het doopsel, in vele gevallen zelfs op het doopsel in stervensnood. De missiepastoraal in China was vooral een bekeringspastoraal, die gericht was op de onmiddellijke, kwantitatieve uitbreiding van het Rijk Gods in China. De Chinamissionaris leed nochtans een vrij geïsoleerd bestaan in de missie. Zijn contacten met niet-katholieken vielen zowel kwantitatief als kwalitatief veel bescheidener uit dan algemeen werd aangenomen. In die zin bestond er een zekere contradictie in de missionering oude stijl. Ondanks de bijna structurele gerichtheid van de Chinamissionaris op de bekering waren zijn contacten met niet-katholieken schaars en oppervlakkig en vormde de pastorale zorg voor een beperkte schare van katholieken het leeuwendeel van zijn takenpakket.

Een tweede dualisme in de missionering oude stijl bestond in de problematische verhouding tussen de spirituele en de materiële werkelijkheid. Het feit dat er aan de profane sfeer weinig krediet werd verleend - de wereld was immers slecht en zondig - had vooral te maken met het sterk spiritualistische profiel van de minderbroeder-recollect en van de ultramontaanse oriëntatie van de meeste katholieke Chinamissionarissen. Dit belette niet dat de Chinamissionaris genoodzaakt was om zich in grote mate met materiële beslommeringen in te laten. De behoeften van de modale Chinees situeerden zich namelijk vooral op dat terrein en de bescheiden successen van de missionering oude stijl werden vooral daar geboekt. Het inspelen op materiële motieven bij een bekering groeide dan ook uit tot de essentie van

215. AGOFM, SK558, 253-256, Everaerts, "Relazio et status animarum, 1917-1918", 7 sept. 1918.
216. AGOFM, SK559, 128, Gérenton, "Generaal Visitatierapport", 31 maart 1920.

de katholieke missionering oude stijl in China en wellicht ook in andere missiegebieden.

Het verhaal van het dualisme in de missionering oude stijl is ook het verhaal van het dualisme tussen ideaal en werkelijkheid, tussen missiepropaganda en missierealiteit. Het illustreert in ieder geval het verhaal van de moeizame doorbraak van de katholieke missionering in China.

2. *Continuïteit en discontinuïteit. De herbekering tot het directe apostolaat, professionalisering van het indirecte apostolaat (1922-1940)*

De decennia na de revolutie van 1911 waren in China jaren van grote veranderingen[217]. De moderniseringsbeweging bracht belangrijke economische en sociale verschuivingen met zich mee. Onder druk van het nationalisme werd de internationaal-politieke positie van China grondig gewijzigd. De exterritorialiteit werd afgeschaft en de krachtdadigheid van het Franse protectoraat ondergraven. De katholieke missiologie probeerde zo goed mogelijk in te spelen op de nieuwe maatschappelijke realiteiten in China. In dit tweede deel wordt nagegaan in hoeverre de zich wijzigende Chinees-Europese context en de nieuwe missiologische opvattingen invloed uitoefenden op de concrete ontwikkelingen in het vicariaat Zuidwest-Hubei. Werden de oude recepten van het traditionele apostolaat verder gehanteerd of brachten de "nieuwe tijden" ook een herdenking van de apostolaatsmethoden met zich mee?

2.1. Missionering in een tijd van mutaties

Sinds het einde van de Qing-dynastie (1911) was de Chinese maatschappij onderhevig aan versnelde veranderingen, die vooral gekenmerkt waren door een groeiend nationalisme. Onder impuls van een nieuwe missiologie en van een aantal progressieve geesten in de curie speelde de katholieke missionering merkwaardig snel in op deze vernieuwingen. Het protestantisme werd bij het uitdenken van de nieuwe apostolaatsmethoden heel expliciet als referentiekader gehanteerd. Ten slotte wordt onderzocht welke concrete impact deze missiologische vernieuwingen hadden op de ontwikkeling van de apostolaatsmethoden in het apostolische vicariaat Zuidwest-Hubei. In hoeverre was er als gevolg van de democratiseringsbeweging die in Europa aan de gang was, ook in het vicariaat van de Belgische franciscanen een nieuw type missionaris werkzaam? Tot op welke hoogte concretiseerden de beleidsverantwoordelijken van het vicariaat, Trudo Jans (1923-1929) en Natalis Gubbels (1930-1950), de missiologische vernieuwing?

---

217. Voor de sociaal-economische en politieke mutaties in Europa en China en de invloed op de Belgisch-Chinese relaties en de katholieke missiologie, zie hoofdstuk I, 3-5.

2.1.1. *In het teken van de "plantatio ecclesiae": een nieuw missiebeleid, een nieuwe missiologie*

Onder invloed van de tijdgeest ontwikkelden zich nieuwe missiologische theorieën waarin een aantal kanttekeningen werden gemaakt bij het traditionele adagium van de missionering oude stijl: "het redden van individuele zielen". De individuele bekering bleef echter een belangrijke doelstelling in de katholieke missionering. Zowel in de katholieke missiologie als in het apostolische missiebeleid en tot op zekere hoogte ook in de missiepraktijk zelf bestond er in de jaren 1920 een grote openheid ten aanzien van de op til zijnde maatschappelijke veranderingen. In dit opzicht kan het decennium 1920-1930 als een van de boeiendste perioden uit de katholieke missiegeschiedenis worden omschreven. Het was niet alleen een tijdperk van reflectie en vernieuwing, maar ook een fase van intense polemiek en controverse. De positieve wisselwerking tussen het apostolische beleid, de katholieke missiologie en de dagelijkse missierealiteit illustreert de interne dynamiek van de katholieke missionering in die periode [218].

Een eerste niveau waarop deze openheid zich manifesteerde was het apostolische beleid. De pausen van de twintigste eeuw, vooral Benedictus XV en Pius XI, toonden een grote interesse voor de katholieke missionering. De alertheid waarmee de missiologische ontwikkelingen werden gevolgd en naar het missiebeleid werden vertaald, was een uiting van hun grote bekommernis voor de katholieke missiebeweging. In het spoor van Leo XIII boetseerden ze de wereldmissie tot een werkbaar instrument van de apostolische stoel en van het mundiale evangelisatieproject dat zij voor ogen hadden [219].

Maximum illud (1919): het Magna Charta van de moderne missionering

De apostolische brief *Maximum illud* (30 november 1919) van paus Benedictus XV vormde een breekpunt. Het was de eerste maal dat de paus zich als hoogste kerkelijke gezagsinstantie uitsprak over het katholieke missioneringsbeleid. De toon die werd aangeslagen was vrij kritisch en in die zin ongewoon voor een apostolisch schrijven [220]. In verband met de vorming van de inlandse clerus, een eerste belangrijk aandachtspunt van *Maximum illud*, was er zelfs sprake van een "treurig tekort", van "fouten in de tot op heden hier en daar gevolgde methode" en van "mistoestanden".

---

218. Voor de studie van de veranderende dynamiek van de katholieke missionering: Verstraelen e.a., ed., *Oecumenische inleiding*.
219. Benedictus XV, *Maximum illud*, 34 (r.24): in het kader van de oprichting van een oosters instituut in Rome is letterlijk sprake van "het in overeenstemming zijn met de eisen van onze tijd". Zie ook: Jongeneel, *Philosophy, science and theology of mission*.
220. Jans interpreteerde deze kritische toon van *Maximum illud* als volgt: ASTOFM, LS Jans II, Jans aan familie, 17 okt. 1920: "Tussen de regels kan men lezen dat de Kerk niet fel tevreden is over de vooruitgang van het geloof in de missies, vooral in vergelijking met de protestanten. Zij hebben niet meer bekeringen, maar door hun talrijke scholen verspreiden zij hun protestantse leer onder de heidenen en hebben een grotere naam".

De Heilige Stoel pleitte voor een verbetering van de vorming van de inlandse clerus, die niet langer als hulpclerus mocht worden beschouwd, maar moest worden voorbereid op alle beleidsfuncties. Hoewel in de apostolische brief nergens melding werd gemaakt van het "plantatio ecclesiae"-concept, dat door de progressief-missiologische school was gelanceerd, was het begrip impliciet aanwezig. De stichting van een inlandse Kerk werd niet in die termen als doelstelling vermeld, maar er werd wel gesproken over het "fundare ecclesiae", het duurzaam vestigen van de Kerk, wat in dezelfde denksfeer ligt [221]. Nergens was er sprake van de individuele bekering als doelstelling van de missionering.

Een tweede thema dat in de apostolische brief werd aangesneden, was de vaak problematische verhouding tussen missie en politiek. Ook hier kondigde zich een resoluut nieuwe koers aan. Benedictus XV waarschuwde voor het "valse nationalisme" van sommige missionarissen, die "vooral de macht en de roem van hun land wilden uitbreiden". Hoewel hij deze "afschuwelijke ontaarding van het apostolaat" in scherpe bewoordingen afkeurde, was hij nogal mild in het concretiseren van deze beschuldigingen. De overwegend koloniale omstandigheden waarin de katholieke missie op dat ogenblik moest werken, waren hier niet vreemd aan. De paus deed hierover geen uitspraak, maar stelde zich heel nadrukkelijk op het standpunt van de te evangeliseren volkeren. Hoewel hij zich niet uitsprak over de heilsmogelijkheden van niet-katholieke godsdiensten, effende hij toch de weg naar een grotere erkenning van de inheemse culturen. Kennis van de taal en de gebruiken van de plaatselijke bevolking werd in *Maximum illud* bijzonder aangeprezen [222]. Benedictus XV benadrukte tevens het belang van een degelijke wetenschappelijke vorming van de toekomstige missionarissen. Vanuit deze optiek richtte hij in het Collegium Urbanianum, het pauselijk college van de Propaganda, een bijzondere leerstoel missiologie in. Hij drong er bij de oversten van de missionerende orden en congregaties op aan dat zij, in tegenstelling tot wat vroeger nogal eens gangbaar was, uitsluitend eerste-rangsleden zouden aanwijzen voor het missiewerk [223].

In het missiologische debat dat volgde op *Maximum illud*, werden de missies in het Verre Oosten een voorbeeldfunctie toebedeeld. De paus verwees in zijn brief herhaaldelijk naar het hoge peil van de beschavingen in het Verre Oosten en naar de noodzaak om de katholieke missionering hierop af te stemmen [224]. In de vormgeving van het apostolische missiebeleid fungeerde de Chinamissie als een pilootproject. Dit kwam onder meer tot uiting in de benoeming van een apostolisch delegaat in China, met name Celso Costantini (1922), de organisatie van een regionale synode in Shanghai (1924) en de wijding van de eerste zes Chinese bisschoppen te Rome (1926), binnen de katholieke wereld een mediagebeurtenis avant-la-lettre. De

---

221. Benedictus XV, *Maximum illud*, 26-27, 41.
222. Over de relatie tussen missie en politiek: Benedictus XV, *Maximum illud*, 29-34.
223. Zie hoofdstuk III, 1. Ook het personeelsbeleid van de Belgische franciscanen was erop gericht om beloftevolle geesten zoveel mogelijk voor het intellectuele werk in de provincie te reserveren. Benedictus XV, *Maximum illud*, 32 (r.22), 41 (r.33).
224. Benedictus XV, *Maximum illud*, 28 (r.33).

invloed van pater Vincent Lebbe en van de progressieve kardinaal-prefect van de Propaganda Fide, Van Rossum, mogen hierbij niet onvermeld blijven.

"Het initiatief van de Vlamingenstraat": de missiologische school van Leuven

Het belang van *Maximum illud* kan moeilijk worden overschat. Hier werden immers de krijtlijnen uitgetekend voor het daaropvolgende missiologische debat over de katholieke apostolaatsmethoden. In dit debat, dat in de jaren 1920 heel intens werd gevoerd, nam België een vooraanstaande plaats in, vooral door het initiatief van de "Missiologische Weken" van Leuven. Het idee om rond het probleem van het katholieke apostolaat een reeks studiesessies op te zetten, nam voor het eerst concrete vorm aan in september 1922, tijdens een religieus-etnologisch congres in Tilburg. Daar werd het probleem van het katholieke apostolaat bewust buiten beschouwing gelaten, omdat het te complex en te omvattend was om het alleen zijdelings te behandelen. Daarom namen een aantal leden van wat later het organiserend comité van de Missiologische Weken zou worden, het initiatief om deze leemte op te vullen.

Van 11 tot 14 september 1923 werd in de Vlamingenstraat te Leuven, in het studiehuis van de theologiestudenten van Scheut, voor het eerst een Missiologische Week georganiseerd. De bedoeling was om van gedachten te wisselen over "de principes van het apostolaat, de bekeringsmethoden, de organisatie van de christenheden en de houding die men diende aan te nemen ten aanzien van regeringen en rivaliserende religieuze groeperingen" [225]. Volgens het organiserend comité, dat samengesteld was uit leden van verschillende missionerende orden en congregaties, beantwoordde het initiatief aan een reële behoefte in missiekringen. Aanvankelijk waren de Missiologische Weken dan ook uitsluitend gericht op missionarissen en missiezusters die reeds in de missie werkzaam waren en tijdelijk in Europa verbleven, hoewel ook aspirant-missionarissen en missiezusters waren toegelaten [226]. De missioloog die vanaf de derde sessie een meer wetenschappelijk cachet zou geven aan deze bijeenkomsten, bevond zich toen nog niet op het voorplan. De jezuïet Meulenyzer typeert de eerste uitgave van de Missiologische Weken dan ook als een gemoedelijke familiebijeenkomst: "soutanes de toutes couleurs, barbes de toutes nuances, teints brunis sous tous les climats, mais coeurs unis dans une même vocation et enthousiasmés d'un même ideal, d'un même amour" [227].

Het initiatief genoot duidelijk de goedkeuring van de hiërarchie. Zowel kardinaal Mercier, paus Pius XI als de kardinaal-prefect van de Propaganda Fide, Van Rossum, zegden volmondig hun steun toe aan het collectieve Leuvense initiatief [228]. Dat er een behoefte bestond aan een debat- en

---

225. *SML* (1), 1923, 5.
226. Over ontstaan en doelstellingen van de Missiologische Weken van Leuven: *SML* (1), 1923, 5; *SML* (3), 1925, 9-13.
227. Meulenyzer, "Les origines de la Semaine de Missiologie de Louvain", 11.
228. Een aanbevelingsbrief van Pius XI, gericht aan kardinaal Mercier, is afgedrukt in:

reflectieforum rond missionering bleek uit het snelle succes. De tweede sessie in 1924, die nog steeds in het studiehuis van Scheut in de Vlamingenstraat doorging, telde meer dan 200 inschrijvingen. Het jaar nadien liep het deelnemersaantal op tot 400 [229].

Van Vlamingenstraat naar Minderbroedersstraat

Vanaf de derde sessie kenden de Missiologische Weken een gedaanteverandering. Onder impuls van de missioloog Pierre Charles trokken de jezuïeten meer en meer het laken naar zich toe. In 1925 gingen de conferenties niet langer door in het theologaat van Scheut, maar wel in het aartsbisschoppelijk Sint-Pieterscollege van Leuven. Ook het organisatiecomité veranderde van samenstelling. Voorzitter en vice-voorzitter, de scheutist Declercq en de Witte Pater O. Ulrix, ruilden hun functie met twee jezuïeten, Charles en Meuleneyzer. Het secretariaat verhuisde van de Vlamingenstraat naar de Minderbroedersstraat [230]. De notulen van de vergaderingen, die voordien in beknopte vorm en op beperkte oplage werden verspreid, verschenen nu integraal in de reeks *Museum Lessianum, Section Missiologique* van de jezuïeten. Deze evolutie kan ook uit de verslagen worden afgeleid. In 1923 gaven de scheutisten nog een meerderheid van de lezingen. Vanaf 1925 namen de jezuïeten en de Witte Paters definitief het voortouw [231].

Vooral inhoudelijk drukte Pierre Charles meer en meer zijn stempel op de Missiologische Weken. In de eerste jaren bekleedde het concept "bekering" nog een centrale plaats in de discussie. Uit de uiteenzetting van de doelstellingen en het programma blijkt dat de missiepraktijk nog steeds als "une methode de conversion" werd beschouwd. De inlandse clerus kwam in dit interpretatieschema wel aan bod, maar slechts als een van de vele religieuze organisatievormen, niet als primordiale doelstelling van de missionering [232]. In de derde uitgave van de Missiologische Weken, waarin Charles definitief het voortouw nam, stonden de principes van *Maximum illud* heel expliciet ter discussie: het "plantatio ecclesiae"-concept, de adaptatie en de vaak moeilijke verhouding tussen missie, politiek en nationalisme. Dit betekende niet dat de bekering hierdoor werd verwaarloosd of opgeschort, maar wel dat ze principieel ondergeschikt werd gemaakt aan de eerste doelstelling van de missionering, de stichting van een inheemse Kerk. Deze

---

SML (1), 1923, 3-4; SML (2), 1924, 5-6; *SML* (3), 1925, 5-8. Voor de aanbevelingsbrief van kardinaal Van Rossum, 1924: *SML* (3) 1925, 7-8.

229. *SML* (3), 1925, 12; *SML* (4), 1926, V. Van de eerste bijeenkomst in 1923 vonden we geen cijfergegevens terug.

230. Voor een juiste samenstelling van de respectieve organiserende comités: *SML* (1) (2) (3), 6, 10, 12.

231. Voor de inhoud van de Missiologische Weken van 1923-1925: *SML* (3), 1925, 14-15, 199-200. In 1923 gaven drie scheutisten een lezing (Janssens, de openingstoespraak, Calbrecht en Declercq), twee jezuïeten (Dahmen, Lallemand) en twee franciscanen (Beaufays, Kleinenbroich). In 1924 was het overwicht in de lezingen reeds naar de jezuïeten verschoven (Lallemand, Bourgeois, Charles, Dahmen, tegenover slechts één scheutist, Janssens). Ook in 1925 gaven de scheutisten slechts één lezing (Desmet), tegenover vijf lezingen door Witte Paters en zes door jezuïeten.

232. Voor de doelstellingen en het programma van de Missiologische Weken: *SML* (1), 1923, 5, 7; *SML* (2), 1924, 7.

accentverschuiving mag banaal lijken, ze was het echter allerminst. Ze droeg immers de kern in zich van de missiologische vernieuwing na *Maximum illud*: de verschuiving van heils- en bekeringsdoelstellingen naar ecclesiocentrische doelstellingen. In de inleiding was dan ook niet langer sprake van "méthodes de conversion", maar wel van "des méthodes d'adaptation" [233]. In de lijn van de door *Maximum illud* voorgeschreven verwetenschappelijking van het missiebedrijf, kreeg de missiologie een centrale plaats in de missionering. De Missiologische Weken richtten zich niet meer uitsluitend op een publiek dat in de missiepraktijk zelf stond, maar mikte uitdrukkelijk op een internationaal publiek van missiologen. Het resultaat was een intellectualisering van de debatten.

Met het verdwijnen van het overwicht van de scheutisten bij de organisatie werd de tweetaligheid naar de achtergrond verwezen. Zowel de uitnodigingen als het missiologisch programma waren in 1923 nog in beide landstalen opgesteld [234]. In 1925, 1930 en 1933 werden wel enkele lezingen in het Nederlands gegeven, maar de voertaal was het Frans. Het zou tot 1935 duren vooraleer de Missiologische Weken van Leuven weer gedeeltelijk in het Nederlands doorgingen [235]. Met de verplaatsing van het secretariaat naar de Minderbroedersstraat verschoof niet alleen het initiatief, maar ook het ideologisch gewicht naar de jezuïeten. Geleidelijk aan werd de missiologische school van Leuven volledig geïdentificeerd met de progressieve missieopvattingen van Charles, in die mate zelfs dat men kon spreken van een nieuwe missiologische school [236]. Onder impuls van Charles bracht de school van Leuven een nieuwe invalshoek op de missionering, waarbij niet langer de individuele bekering, maar wel de ecclesiocentrische doelstellingen werden beklemtoond. Ook bij het centraal stellen van het eigen zieleheil van de missionaris formuleerde Charles een aantal bedenkingen. In de sfeer van de verwetenschappelijking van de missiologie probeerde hij af te stappen van het triomfalistische en heroïserende jargon, dat zo typisch was voor de negentiende-eeuwse missionering en dat terug te voeren was tot de invloed van romantiek en ultramontanisme in de missiebeweging. Hij maakte een aantal kanttekeningen bij de traditionele martelaarsmystiek in de katholieke missionering, met de bedoeling om het flamboyante doodsverlangen wat te milderen. Volgens hem moest dit martelaarsverlangen ondergeschikt zijn

233. De doelstellingen van de Missiologische Weken "nieuwe stijl" werden uiteengezet in de inleiding door Meulenyzer: *SML* (3), 1925, 9-11.

234. Hierin heeft de Vlaamsgezinde scheutist Jozef Calbrecht ongetwijfeld een belangrijke rol gespeeld: Parmentier, *Dr. Jozef Calbrecht*.

235. Lezingen in het Nederlands op de Missiologische Weken van Leuven: 1ste (1923): 3; 2de (1924): 2; 3de (1925): 3; 4de (1926): geen; 5de (1927): geen; 6de (1928): geen; 7de (1929): geen (1 Duitse lezing); 8ste (1930): 1; 9de (1931): geen; 10de (1932): geen; 11de (1933): 3 (1 Duitse, 1 Engelse); 12de (1934): 2; 13de (1935): pas vanaf dan tweetalig (eerste helft van de lezingen in het Frans, tweede helft in het Nederlands).

236. Uit dit gegeven mag men niet besluiten dat Scheut de missiologische vernieuwingsbeweging ongunstig gezind was. Jozef Rutten (1874-1950), die van 1920 tot 1930 algemeen overste was, identificeerde zich heel sterk met deze missiologische vernieuwingsbeweging: Nuyts, "Le très révérend Père J. Rutten", 105-107; Raskin, *Prophiles CICM. Quelques figures de Scheutistes*, 119-127; Clement, "De huizen in Europa", 148, 155; Vanysacker, "The Personal Initiatives of CICM Father J. Rutten".

aan de nieuwe missiologische doelstelling die hij vooropstelde: de stichting van een inlandse Kerk.

"L'adaptation" of de aanpassing aan de inlandse cultuur was een tweede principe dat Charles in zijn nieuwe missiologie vooropstelde. Aan de grondslag hiervan lag een gewijzigde visie op de menselijke natuur en op de profane werkelijkheid. Volgens Charles had de zondeval de menselijke natuur niet volledig bedorven. In elke eerlijke en menselijke daad die in de wereld werd gesteld, moest de werking van de goddelijke genade worden onderkend. Van hieruit viel niet alleen een meer positieve visie ten aanzien van de profane werkelijkheid te verantwoorden[237], het principe liet ook ruimte voor de heilsmogelijkheden van niet-katholieke culturen. Daardoor kon de vroegere, vaak destructieve strategie ten aanzien van de inlandse culturen plaats maken voor een meer fundamenteel respect. Ook de zich wijzigende politieke realiteiten hadden een invloed op de nieuwe missiologie van de school van Leuven. Zonder de essentie zelf van het kolonialisme in vraag te stellen, pleitte Charles ervoor dat de missionaris zich zo weinig mogelijk met politiek zou inlaten en zich zoveel mogelijk als een vertegenwoordiger van de universele Kerk zou opstellen. Het christendom in China mocht bijvoorbeeld geen Franse of Duitse signatuur hebben. Het christianiseren mocht op een land of een volk ook geen denationaliserend effect sorteren [238].

"Het is goed van de vijand te leren": het protestantisme als referentiepunt

"Fas est ab hoste doceri", "het is goed van de vijand te leren", is een opvallend slagzinnetje uit de verslagen van de regionale bisschoppenconferentie van Hubei-Hunan uit de jaren 1932-1933. Met deze opmerking wilde de secretaris, Natalis Gubbels, de aandacht vestigen op de voorsprong die de protestanten in het intellectuele apostolaat hadden behaald. Dit citaatje is heel typerend voor de aantrekkingskracht die de protestantse apostolaatsmethoden in deze periode van reflectie uitoefenden op het katholieke apostolaat. Vooral de successen van het protestantisme op gebied van onderwijs, gezondheidszorg en intellectueel apostolaat[239], golden in de jaren 1920 nogal eens als maatstaf in de zoektocht naar een meer eigentijdse invulling van de katholieke apostolaatsmethoden [240].

De interesse voor de onvervalste dynamiek van de protestantse missies was tot op het hoogste kerkelijk niveau aanwezig. Dat was zelfs onze

---

237. Over het optimistische wereldbeeld van Charles, zie ook: Pirotte, "Pierre Charles à Louvain", 75-76.
238. Over de invloed van de Missiologische Weken: Fricoteaux, "La formation au sein d'un institut missionaire féminin".
239. Reeds in de pionierstijd van de protestantse missionering in China was er een grote interesse voor literatuur, pers en bijbelvertalingen. De professionaliseringsbeweging in het protestantse apostolaat - gezondheidszorg en onderwijs - deed zich voor tussen 1890 en 1911: Cohen, *Christian Missions*, 548, 574-577; Liu, *American Missionaries in China*, 93-126.
240. AGOFM, SK573, 239-240; SK575, 64, 70, "Minuta Conferentiae Episcopalis Regionis XI", 24 mei 1932, 13 juni 1933.

diplomatieke vertegenwoordigers in China niet ontgaan [241]. Heel representatief in dat opzicht was een brief van kardinaal van Rossum, de kardinaal-prefect van de Propaganda Fide, bij het van start gaan van de Missiologische Weken van Leuven in 1924. De kardinaal-prefect juichte het initiatief toe, maar drukte tegelijk zijn bezorgdheid uit over de opmars van het protestantisme in de missies. "Le grand problème de l'invasion protestante" hield hem op dat ogenblik het meest bezig, zo stelde hij [242]. Ook de *Osservatore Romano* verwees in 1925 herhaaldelijk naar het protestantse voorbeeld [243]. De generaal delegaat van de minderbroeders, Gerard Lunter, betreurde in zijn visitatierapport van 1930 dat de katholieke zusters, wat betreft algemene vorming en kennis van de Chinese taal, heel wat achterstand hadden op hun protestantse tegenhangers [244].

Vooral progressief-missiologische kringen besteedden in de jaren 1920 meer dan gewone aandacht aan de protestantse apostolaatsmethoden. Tijdens de eerste Missiologische Weken van Leuven werd in een tweetal lezingen kort verwezen naar het protestantisme [245]. Op de tweede sessie kwam het protestantisme echter uitgebreid aan bod. De franciscaan Sanders probeerde in zijn bijdrage te verklaren waarom de protestanten tot ca. 1800 bijna volledig afwezig waren geweest op het missieforum, terwijl zij er zich nadien heel nadrukkelijk manifesteerden. De jezuïet Bourgeois wees op de onbetwistbare dynamiek van het protestantisme in de Chinamissie. Er bestond volgens hem een wraakroepend onevenwicht in het missiepersoneel ten voordele van de protestanten: 7000 protestantse missionarissen versus 2500 katholieke. De protestanten hadden tevens een voorrangspositie in de twee apostolaatswerken waar ze zich het meest intensief op toelegden: het onderwijs - universitair onderwijs incluis - en de gezondheidszorg.

Ondanks deze alarmerende uitspraken bleef het beeld van de protestantse leer en grondbeginselen op de Missiologische Weken van Leuven overwegend negatief. Vooral het feit dat de protestanten bij het rationalisme bleken aan te leunen, werd hun kwalijk genomen [246]. Ook pater Lebbe, wiens moeder nochtans een Engelse protestantse was, hanteerde in zijn geschriften

---

241. AMBZB, 10.569 map 1, le Maire de Warzée d'Hermalle aan Vandervelde: "attitude des puissances dans la question de l'extraterritorialité", 5 febr. 1926; AMBZB, 10.569 map 1, le Maire de Warzée d'Hermalle aan Vandervelde: "encyclique du 28 fevrier, les missions catholiques en Chine", 4 mei 1926.
242. Brief van Van Rossum, 1924: *SML* (3) 1925, 7-8.
243. AMBZB, 10.569 map 1, "Le Saint-Siège et le protectorat Français en Extrême Orient devant la chambre française".
244. AGOFM, SK569, 120-129, Lunter, "Relazione della visita fatta del del.gen.", 19 juli 1930.
245. In de volgende lezingen was er een verwijzing naar het protestantisme: *SML* (1), 1923, 8 (programme général de missiologie), 16 (Calbrecht, "Rome en de missies"), 29 (Dame M. Bernard Chanoinesse Missionnaire de St.Augustin, "Orphelinats et Asiles dans le Sud de l'Inde").
246. Inleidende en afsluitende lezingen buiten beschouwing gelaten, waren zelfs vijf van de elf lezingen integraal gewijd aan de protestantse missionering: Semaine de missiologie (2), 1924, 12-13: uurrooster van de lezingen; 14 (Janssens, "Het Protestantsch Missiewerk"), 15-16 (Sanders, "Historische beschouwing over het Protestantisme in verband met hun Missiearbeid"), 17-18 (Bourgeois, "La Propaganda protestante en Chine"), 19 (Van den Eynde Missionaire d'Afrique, "L'Action Protestante au Vicariat Apostolique de l'Uganda et à la Préfecture Apostolique du Lac Albert").

een zeer strijdbare taal ten opzichte van deze concurrerende christelijke gezindheid. Vooral het aanzien en de invloed die het Amerikaanse protestantisme door zijn directe actie in onderwijs en geneeskunde had weten te verwerven, wekte zijn interesse. Hij was ervan overtuigd dat de protestanten hierdoor bij de midden- en de hogere klassen sneller vooruitgang boekten dan de katholieken [247].

Ook in het vicariaat Zuidwest-Hubei waren tal van personen "kritisch" geboeid door de opmerkelijke voorsprong die het protestantisme op een aantal terreinen van het apostolaat had verworven. In het begin van de jaren 1920 stond vooral de kwaliteitsverbetering van het onderwijs ter discussie. Zowel generaal visitator Joseph Gérenton, provicaris Angelus Timmers, als de nieuwe apostolisch vicaris Trudo Jans, verwezen in dit kader expliciet naar het protestantse voorbeeld. In een niet-gepubliceerd notitieschriftje, waarin hij de actuele problematiek van de Chinamissie schetste, besteedde Jans veel aandacht aan de positie van het protestantisme. Ondanks zijn ontegensprekelijke interesse en onderdrukte bewondering bleef zijn vijandbeeld overeind. De protestantse zendelingen noemde hij pseudo-apostelen en hun leer weinig diepgaand [248]. Tekenend voor dit algemene en abstracte vijandbeeld, dat ook bij de Belgisch-franciscaanse missionarissen bestond, was de afwezigheid van verwijzingen naar concrete personen of denominaties. Pre-oecumenische contacten waren in de missie dan ook zeer schaars.

Nog in de jaren 1930 werd het protestantisme in het vicariaat Zuidwest-Hubei als stichtend voorbeeld ten tonele gevoerd, niet meer op gebied van onderwijs, waar de katholieke missionering het voorbije decennium grote vooruitgang had geboekt, maar wel met betrekking tot het intellectuele apostolaat. De regionale bisschoppenconferenties van 1932 en 1933 verwezen in dit kader verschillende keren naar het protestantse voorbeeld. Zij hadden het telkens over de aanpak van de "vijand", die op bepaalde punten navolging verdiende [249].

Ook uit de missietijdschriften[250] van die tijd en uit de briefwisseling van de missionarissen treedt een zelfde tweeslachtige visie op het protestantisme naar voren: zowel naijver ten aanzien van deze rivaliserende godsdienstopvatting als bewondering voor het succes van hun apostolaatsmethoden. In zijn dagboek van 1922 noteerde Thaddeus Jacobs de resultaten van een gesprek dat hij met een Zweedse dominee had gevoerd over het verschil in apostolaatsmethoden tussen katholieken en protestanten. Omdat het katholicisme de zaligmaking der zielen boven alles stelde, waren de meisjeswees-

247. Levaux, *Le père Lebbe*, 120, 148, 156-158.
248. ASTOFM, LS Jans I, Jans, "Notitieschrift", 97-102. Jans schetste de toestand van het protestantisme in China: aanhang, verdeling per denominatie, financiële draagkracht, onderwijs, gezondheidszorg.
249. AGOFM, SK573, 239-240; SK575, 64, 70, "Minuta Conferentiae Episcopalis Regionis XI", 24 mei 1931, 13 juni 1933.
250. In *De Bode* wordt het protestantisme vooral als een motief in de missieactie gebruikt. Er zijn ook een aantal informatieve artikelen m.b.t. het protestantisme in China en Yichang: *De Bode*, IX (1921-1922) 117; X (1922-1923) 56-59, 170-173; XI (1923-1924) 19; XII (1924-1925) 25-28; XIII (1925-1926) 20-21, 115-117; XIV (1926-1927) 260; XIX (1931-1932) 27-28; XX (1932-1933), 97. Zie ook: Pirotte, *Périodiques missionnaires belges*, 98-146.

huizen en het doopsel in stervensnood geëvolueerd tot typisch katholieke apostolaatsmethoden. Hierop had de dominee gerepliceerd dat de Kerk ook middelen zou kunnen aanwenden om haar uiterlijke invloed, onder meer via de scholen, te vermeerderen. Hoewel Jacobs stelde dat "de katholieken met tienmaal minder personeel en vijftigmaal minder geld vijfmaal sneller veld wonnen dan de protestanten" had hij toch oren naar deze suggestie. Omdat de schoolkwestie alsmaar belangrijker werd in China, moest volgens hem ook het katholiek onderwijs beter worden uitgebouwd [251].

2.1.2. *Een nieuwe tijd, een nieuw missionaristype?*

Nadat het ultramontanisme zijn politieke relevantie had verloren, bleef de katholieke missiebeweging nog sterk bepaald door het ultramontaanse referentiekader van waaruit zij in de negentiende eeuw was ontstaan. De categorieën die vanuit het ultramontanisme aan de negentiende-eeuwse katholieke missiebeweging werden toegekend, bleven ook tijdens het interbellum in grote mate het profiel van de missionaris bepalen. De franciscaanse Chinamissionaris bleef gekenmerkt door een sterk proselitisme en een strijdvaardigheid die aan de tijd der zoeaven deed terugdenken. De missionaris bleef sterk overtuigd van de goddelijke dimensie van zijn roeping en zijn werk. Verder bleven de missieromantiek en het martelaarschap een belangrijke rol spelen in zijn roeping. Het combattief-christelijke missie-ideaal bleef dus overeind [252].

De sterke verknochtheid aan de figuur van de paus hield eveneens stand. Generosius Van Nieuwenhuyse bijvoorbeeld, vertelde in 1935 aan zijn zus dat hij jarenlang had gebeden voor het herstel van de Pauselijke Staten en dat hij, nu dit in beperkte mate was gerealiseerd door de verdragen van Lateranen, bad voor het erkennen van het gezag van de Heilige Stoel door de schismatieken of protestanten [253]. Ten slotte leefde ook het typisch ultramontaanse cultuurpessimisme voort. Franciscaanse Chinamissionarissen bleven de katholieke cultuur beschouwen als dé norm voor elke vorm van beschaving, wat leidde tot een christelijk cultuurexclusivisme en een bipolaire wereldvisie: een pessimistische voorstelling van niet-christelijke culturen. De missionarissen bleven ook voorstander van een confessionalisering van de maatschappij in al haar geledingen. De religie moest opnieuw de centrale plaats bekleden die haar toekwam. Alluderend op de moralistische "New Freedom"-politiek in de Verenigde Staten[254], stelde Trudo Jans in 1922 nog

---

251. ASTOFM, MP Jacobs, Dagboek Jacobs, okt. 1922, 23. Andere verwijzingen naar het protestantisme: ASTOFM, EM Adons I 12, 40, 78, H. en J. Adons aan M. Adons, 29 jan. 1906; Adons aan E. Adons, 29 dec. 1918; Adons aan E. Adons, 1909; ASTOFM, LS Jans I, II, Jans aan zijn familie, 30 april 1907, 17 okt. 1920, 28 febr. 1921; ASTOFM, MP Adons Hu. 1bis, "Een roerende missieavond te Hasselt" (*De Standaard*, 22 okt. 1933).
252. Cf. supra, hoofdstuk III, 3. Interview Hillewaere: vertelt hoe hij in september 1932 naar Scheut trok in zoeavenuitrusting.
253. ASTOFM, LS Van Nieuwenhuyse III, Van Nieuwenhuyse aan Anneke, 23 maart 1935.
254. Morison, Commager en Leuchtenburg, *A Concise History of the American Republic*, 530-541. De democraat Woodrow Wilson slaagde erin om de verkiezingen van 1912 te winnen door met zijn "new nationalism" en "new freedom" aan te pikken bij het

dat "Wilson en de andere grote mannen de wereld wel anders benaderden", maar dat "het feit dat zij O.L. Heer niet wilden er de oorzaak van was dat alles verkeerd ging in de wereld" [255]. Het politieke antiliberalisme uit het midden van de negentiende eeuw werd ingeruild voor een sterk antisocialisme rond de eeuwwisseling en een fel anticommunisme in de jaren 1930-1940.

Op sociaal vlak deden er zich onder invloed van de veranderende tijdsomstandigheden enkele accentverschuivingen voor in het profiel van de missionaris. Bij een aantal jonge minderbroeders in de Chinamissie was een duidelijke sociale reflex merkbaar [256]. Generosius Van Nieuwenhuyse, wiens vader actief was in de christelijk-syndicalistische beweging, schreef aan zichzelf een speciale voorliefde voor de armen toe. Ook Trudo Jans, de latere bisschop van het vicariaat, gaf in zijn briefwisseling blijk van een duidelijke sociale interesse, die ook hij hoogst waarschijnlijk van thuis had meegekregen. Zijn broer Michiel, die kapelaan was in Lommel, stond immers bekend om zijn christelijk-syndicalistische initiatieven. Deze sociaalvoelende kapelaan, die in de literatuur nogal eens wordt aangeduid als een voorloper van Pieter-Jan Broekx, de voorman van de christelijke arbeidersbeweging in Limburg, stond aan de wieg van tal van sociale initiatieven in Lommel: de oprichting van een coöperatieve bakkerij (1910), een werkmansbond (1910) en de stichting van een arbeiderskrantje (*De Kempische Arbeider*). Trudo Jans was goed geïnformeerd over deze initiatieven van zijn broer en keurde ze ook goed [257].

Zijn sociale reflex kwam ook aan de oppervlakte met betrekking tot de toestand in China. Hij wees erop hoeveel kommer en zorg er wel was in China en hij was een van de weinige missionarissen die zijn familie informeerde over het lot van de Chinese arbeider: over zijn schraal loon en de manier waarop hij georganiseerd was in "een soort gilden of verenigingen van werkmannen uit dezelfde streek". Door te reflecteren over de problematiek van het christelijk syndicalisme stelde Trudo Jans zich als het ware meer open voor de wereldlijke problemen. Hij beklaagde er zich zelfs over hoe weinig de paters wisten over "de vooruitgang van de gedachten in Europa" [258].

Het belang van deze sociale reflex en van de grotere openheid op de profane werkelijkheid mag niet worden overschat. In de traditie van de ultramontaanse inspiratie van de katholieke missiebeweging en in de lijn van hun goddelijke opdracht bleven de meeste missionarissen absolute prioriteit geven aan het apostolische. Ondanks de syndicalistische inspiratie van zijn vader, las pater Van Nieuwenhuyse met veel enthousiasme het sociaal-conservatieve *La Croix*. Hij zag hierin allerminst een contradictie: "J'y trouve

---

opkomende progressisme. Hij was voorstander van een internationale politiek gebaseerd op morele principes.

255. ASTOFM, LS Jans II, Jans aan familie, 4 juni 1922.

256. Deze sociale reflex was ook in de Sint-Jozefsprovincie merkbaar: Laureys, *De mindere broeders*, 146-150.

257. ASTOFM, LS Jans V, Briefwisseling Jans, 1910-1912. Over Michel Jans (1875-1958) en de christelijke arbeidersbeweging in Limburg: Vints, *P.J. Broekx*, 40, 69-75.

258. ASTOFM, LS Jans I, Jans aan pastoor, 30 mei 1910; Jans aan familie, 7 juni 1913, 1 nov. 1914.

un trésor de bonnes idées tant pour moi-même que pour l'apostolat". De politiek-confessionele strijd die dit conservatief-katholieke blad leverde, vergeleek hij trouwens graag met de strijd die de missionarissen in de missiegebieden voerden [259]. Ook Trudo Jans bleef er ondanks zijn sociale reflex van overtuigd dat "de christen beschaving het beginsel bleef van al wat bestond" en dat "het Christendom noodzakelijkheid bleef voor de beschaving van de wereld" [260]. Het antiliberale traditionalisme uit de negentiende eeuw, dat een confessionalisering van de maatschappij in al haar geledingen nastreefde, liet in de katholieke missiebeweging ook tijdens het interbellum zijn sporen na. Om dit fenomeen te verklaren, werd reeds verwezen naar de continuïteit van het ultramontaanse referentiekader.

Een tweede verklaringsgrond moet worden gezocht in de blijvende inspiratie van de franciscaanse spiritualiteit. Het recollectie-ideaal was rond de eeuwwisseling wel wat afgezwakt, maar de negatieve appreciatie en de pessimistische voorstelling van de profane werkelijkheid bleven tot op zekere hoogte bestaan. Heel illustratief in dat verband is een brochure uit 1933 over het franciscanisme van de hand van de veelschrijver Hilarion Thans, met als bedoeling de eigenheid van het franciscanisme in het licht te stellen. Thans ging hevig tekeer tegen "de slechtheid en de ontreddering van de hedendaagse wereld", "waarin 't kwalijk bedwongen oude heidendom als een dolle hengst steigerde en de kristen levensbeschouwing uit het zadel wierp". Om de verdorvenheid van deze profane werkelijkheid te illustreren, verwees hij naar verschijnselen als: "communisme, laïcisatie, onzijdigheid, handelsbedrog, mode, nudisme, schoonheidskoninginnen, dansmatchen, machinisme, rationalisatie, beursspel, werkeloosheid". Andere signalen waren het feit dat "de bioskopen volliepen en de kerken leeg", dat "de Revue en de jazzband aan huis werden gebracht door de radio" enz. Uit deze brochure blijkt dat de periode van de absolute devaluatie van de profane werkelijkheid, zoals dit in de geest van de recollectie het geval was geweest, tot het verleden behoorde. De auteur verwierp wel de klassenstrijd en de revolutie, maar hij was van oordeel dat "de massa, het volk moest geholpen en verheven worden". De oplossing die de auteur voorstelde, was echter van morele en spirituele aard, in de geest van het franciscanisme. "Franciscus was immers de ware democraat, hij was geen neerbuigend beschermer, ook geen hervormer, wel een hervormde". Ook voor de economische en politieke crisis van het westerse kapitalistische systeem in de jaren 1930 stelde hij een spirituele oplossing voor, die bij voorkeur te realiseren was door een geëngageerd lidmaatschap van de derde orde [261].

Het zich terugplooien op de spirituele werkelijkheid was tijdens het interbellum geen monopolie van het franciscanisme. Het was een beweging die na "de grote wereldbrand" van 1914-1918 een belangrijk deel van de

---

259. ASTOFM, LS Van Nieuwenhuyse III, Van Nieuwenhuyse aan broer, 9 juni 1933.
260. ASTOFM, LS Jans I, Jans aan familie, 28 maart 1911, 4 juni 1922. De dominicaan Georges Ceslas Rutten, die aan de grondslag lag van de systematische uitbreiding van de christelijke arbeidersbeweging, was hierover dezelfde mening toegedaan (Gerard, "Ontplooiing van de christelijke arbeidersbeweging", 124).
261. Thans, *Franciskanisme*, 18-25.

katholieke Kerk in haar greep kreeg. De ontgoochelingen over de gruweldaden van de Eerste Wereldoorlog hadden bij een deel van de jeugd het geloof in de seculiere oplossing van de wereldproblemen ondergraven en hun idealisme in de richting van een meer spirituele werkelijkheid geleid. Ook de contemplatieve orden kregen de wind in de zeilen. Het was trouwens in deze periode dat ze voor het eerst aantraden in de Chinamissies [262]. Onder impuls van de voortschrijdende moderniteit vertoonde de missiebeweging tijdens het interbellum een grotere openheid ten aanzien van de profane werkelijkheid. Bij de Belgische franciscanen in China kan slechts "in beperkte mate" worden gesproken van een nieuw type missionaris. De sociale reflex was niet bij iedereen aanwezig en was zeker niet van die aard om de prioriteit van het spirituele op het profane aan te tasten.

2.1.3. Trudo Jans (1923-1929), Natalis Gubbels (1930-1940) en de missiologische vernieuwing

In hoeverre stemden de apostolische vicarissen Trudo Jans en Natalis Gubbels hun beleid af op de vernieuwingsimpulsen die van *Maximum illud* waren uitgegaan?

Trudo Jans: van scepticisme naar voorzichtig engagement

De houding van Trudo Jans, bisschop van Zuidwest-Hubei tussen 1923 en 1929, kan het best worden omschreven als een voorzichtige terughoudendheid ten aanzien van alles wat nieuw was. Hij kantte zich noch principieel noch radicaal tegen de vernieuwingen - ze werden immers door Rome zelf gedicteerd - maar hij nam allerminst het voortouw in de hervormingsbeweging. In dat opzicht leunde hij sterk aan bij de traditie en bij wat de doorsnee-missionaris in zijn vicariaat voelde en dacht over de missiologische vernieuwingen. In een vertrouwelijke brief aan Natalis Gubbels, de toenmalige missiesecretaris te Rome, liet hij zich uit over het eerste algemene concilie van Shanghai (1924) dat onder auspiciën van de apostolisch delegaat, Celso Costantini, was georganiseerd. Hoewel algemeen wordt aangenomen dat deze eerste nationale synode waarop de inlandse clerus was vertegenwoordigd, een belangrijke stoot gaf aan hun emancipatiebeweging, herinnerde Jans zich van de bijeenkomst vooral dat "de opvattingen van de oudere missionarissen van weinig tel waren geweest" en dat "de Chinese paters samen met enkele Europese missionarissen op de vingers waren getikt". Ook over Costantini, de drijvende kracht achter het gebeuren, liet de bisschop

---

262. Aan de Amerikaanse benedictijnen werd in 1924 de oprichting toevertrouwd van een katholieke universiteit in Beijing. Furen werd echter nadien toegewezen aan de steylisten. In 1928 werd het apostolisch vicariaat Yanji in Mantsjoerije toevertrouwd aan de Beierse benedictijnen. In 1927 vertrok dom Joliet voor de Belgische benedictijnenabdij Sint-Andries (Brugge) naar China. In 1928 werd een klooster opgericht te Sichuan, gelegen in het inlandse apostolisch vicariaat Shunjing van de provincie Sichuan (zie kaart in hoofdstuk I). ASTOFM, LS Van Nieuwenhuyse III, Van Nieuwenhuyse aan zus, 22 nov. 1930, 26 mei 1931; *Les Missions en Chine*, 50-52, 281; Papeians de Morchoven, "The Archives of the Missions in China".



Bisschop Trudo Jans in gezelschap van twee pas gewijde inlandse priesters: Franciscus Xiang en Thomas Luo (1927). Hij stelde zich tijdens zijn bisschopsambt (1924-1929) gematigd positief op ten aanzien van de missiologische vernieuwingsbeweging.

zich niet bepaald lovend uit. Volgens hem kon de apostolische delegaat de problemen zoals ze in China werkelijk waren, moeilijk inschatten, omdat hij de Chinese taal niet voldoende machtig was [263].

Toch onderging bisschop Jans een opmerkelijke evolutie. Hij stelde zich geleidelijk meer open voor de nieuwe wind die door de Chinamissie waaide. In 1923 liet hij zich bij de provinciale missieprocurator nog sceptisch uit over de Missiologische Weken van Leuven, "waar niet veel was gezegd wat nog niet was geweten" [264]. Twee jaar later vroeg hij aan diezelfde missieprocurator een abonnement op het *Bulletin de la Jeunesse Catholique Chinoise*, een tijdschrift dat was opgericht door pater Lebbe en zeer goed de nieuwe missiologische strekking vertegenwoordigde [265]. Jans sloot zich dus niet af voor de nieuwe missieopvattingen, maar probeerde zich er zo goed mogelijk over in te lichten.

Ook ten aanzien van de politieke veranderingen in China evolueerden de opvattingen van Jans geleidelijk in meer progressieve zin. Hij sprak in 1919 in een brief aan zijn familie nog positief over het zogenaamde "uitlandigheidsrecht voor vreemdelingen" in China. Op het vredesverdrag van Versailles had China zich namelijk scherp uitgelaten over de exterritorialiteit, maar hijzelf hoopte dat dit privilege nog niet zou worden afgeschaft [266]. In een uitvoerig informatief rapport uit 1926, dat voor de katholieke achterban in België was bedoeld, maar wellicht omwille van zijn openhartigheid nooit is gepubliceerd, drukte Jans zich nog voorzichtig positief uit over het Franse protectoraat [267]. Hij bracht een aantal interessante nuanceringen aan. Jans gaf toe dat de gunstige sociale positie die de missionaris door het protectoraatsregime had verkregen, geleidelijk werd aangetast en dat "de bescherming van de missionarissen en de tussenkomst van de vreemde mogendheden aan China waren *opgelegd*". Hij beaamde tevens dat er in de ogen van de doorsnee-Chinees, die niet katholiek was, geen onderscheid bestond tussen de missionering en de politiek van de westerse mogendheden in het land. In hun ogen was "het katholicisme een Franse godsdienst" en "het protestantisme een Engelse godsdienst" [268]. Hij schreef dit toe aan het systeem van de protectoraten. Het ligt voor de hand dat deze kritische uitlatingen over het protectoraat geïnspireerd waren door de progressieve missiologie, waarover Jans zich gaandeweg beter informeerde.

In een brief uit 1927 aan Natalis Gubbels vertolkte Jans nog veel explicieter het standpunt van de inlandse clerus en van de meer intellectuele Chinese katholieken. Zij beschouwden het Franse protectoraat als de voornaamste reden waarom zij in de nationalistische campagnes van 1926 en 1927 zo nadrukkelijk waren geviseerd. Ook Jans vroeg zich af waarom "we ons nu niet heel en gans nationaal kunnen maken en bewijzen dat wij van geen vreemde mogendheid afhangen. Het is immers dat wat men ons nu verwijt".

---

263. AGOFM, SK561, 98-100, Jans aan Gubbels, 3 juli 1924.
264. ASTOFM, LS Jans II, Jans aan procurator, 24 nov. 1923.
265. ASTOFM, LS Jans II, Jans aan procurator, 18 juni 1925.
266. ASTOFM, LS Jans II, Jans aan familie, 27 dec. 1919.
267. ASTOFM, LS Jans I, Jans, "Notitieschrift", [1926], 70.
268. Ibid., 69-72.

Hij keurde het af dat de mogendheden met de nieuwe Chinese regering van Guangzhou opnieuw zouden onderhandelen over kerkelijke aangelegenheden. Het zou volgens hem beter zijn dat de apostolisch delegaat deze taak op zich zou nemen en "in naam van de paus een contract zou afsluiten over de goederen van de Kerk en de erkenning van de katholieke religie" [269]. Het is duidelijk dat Jans in 1927 in de controversiële kwestie over de relatie tussen missie en politiek in grote mate de progressief-missiologische standpunten had geassimileerd.

Over de inlandse bisdommen, die onrechtstreeks zijn eigen apostolaat aanbelangden, drukte hij zich iets voorzichtiger uit. Hij kantte zich niet formeel tegen de oprichting van een inlands bisdom in zijn vicariaat, maar uit de manier waarop hij het concept omschreef ("het plan dat Chinezen de baas worden en wij hun helpers"), en zijn emotionele reactie erop ("ik zal hen mijn mijter graag cadeau doen !") kan worden afgeleid dat hij minstens een aantal reserves koesterde tegenover een snelle overdracht van bevoegdheden aan de inlandse clerus [270]. Dit betekende niet dat hij de inlandse clerus ongunstig gezind was. Toen hij in 1908, in afwachting van een nieuwe benoeming, fungeerde als interimaris op het seminarie, drukte hij zich zeer positief uit over dit "noodzakelijke" werk. In de geest van de tijd beschouwde hij de Chinese priesters als interessante *hulp*krachten in het apostolaat, omdat zij beter de taal en de gebruiken kenden [271].

Jans werkte ook loyaal mee aan het verdelingsplan dat missiesecretaris Gubbels voor Zuidwest-Hubei had uitgewerkt (1927) en waarin de inlandse clerus op termijn de volledige autonomie en verantwoordelijkheid zou krijgen over een deel van het vicariaat. Hij stelde in Jingmen, het centrum van het toekomstige Chinese bisdom, een inlandse priester aan als districtoverste. Het plan zelf bleef bij hem echter twijfels oproepen. Door het beperkt aantal inlandse priesters en het klein aantal seminaristen voorzag hij dat het inlandse vicariaat binnen de vijftien jaar zou te kampen hebben met een nijpend priestertekort [272]. Over het verwetenschappelijken van de missieopleiding van de aspirant-missionarissen sprak Jans zich niet expliciet uit. Zijn voorganger als reguliere overste, Natalis Gubbels, had in dit opzicht reeds een aantal opmerkelijke initiatieven genomen [273]. De zelf heel bescheiden Jans voegde hier niets wezenlijks aan toe. Twee van zijn nieuwe missionarissen, Thomas Uyttenbrouck (1927) en Rupertus Fynaerts (1928), volgden wel een vijfde jaar missiologie te Rome, maar de bisschop stelde geen expliciete kwaliteitseisen aan zijn missiepersoneel [274].

269. AGOFM, SK564, 50-54, Jans aan Klumper, 15 jan. 1927.
270. AGOFM, SK564, 40, Jans aan Gubbels, 24 dec. 1926.
271. ASTOFM, LS Jans I, Jans aan familie, 9 mei 1908.
272. AGOFM, SK565, 89-92, Jans aan Marrani, 7 okt. 1927.
273. Cf. supra, hoofdstuk III, 1.
274. Jans heeft geen documenten nagelaten waarin hij zich uitsprak over het personeelsbeleid. Ook in zijn briefwisseling met de generaal stelde hij geen specifieke kwaliteitseisen. AGOFM, SK560-SK569; AGOFM, M9, Luigi de Parma, Bernardino Klumper, Bonaventura Marrani, "Registro missionum, 1921-1928". Uit de analyse van onze biografische databank blijkt dat van de twaalf nieuwe Belgische missionarissen die de Chinamissie tussen 1923 en 1929 vervoegden, de meesten (zeven) geen bijzondere kwalificaties hadden. Drie ervan stegen boven de middelmaat

Bisschop Jans was dus geen voortrekker in de hervormingsbeweging. Hij was de nieuwe ontwikkelingen in de missiologie en de missiepraktijk gaandeweg minder ongunstig gezind, maar hij drong ze ook niet op aan zijn missionarissen. Wanneer Leo Lippens op vraag van de provincie het apostolaat van de overleden bisschop typeerde, beklemtoonde hij vooral de voorzichtigheid van Jans en zijn gematigdheid ten opzichte van de hervormingsbeweging [275].

Natalis Gubbels, exponent van de vernieuwing: spanning tussen theorie en praktijk

Natalis Gubbels (1874-1950), die op 11 mei 1930 Jans opvolgde als apostolisch vicaris, trad veel vroeger en veel duidelijker dan zijn voorganger in het spoor van de progressieve missiologie. Als eerste reguliere overste van het vicariaat (1914-1921) pleitte hij voor bepaalde hervormingen in de missiepraktijk, nog vóór die in *Maximum illud* waren aanbevolen. Hij kantte zich fel tegen de betrokkenheid van missionarissen in lokale processen, omdat hij hierin een gevaar zag voor misbruiken en voor conflicten met de lokale autoriteiten. Na ruggespraak met de apostolisch vicaris verbood hij in 1918 formeel dat missionarissen zich nog verder met politieke aangelegenheden, waaronder lokale processen, zouden inlaten. Ook de kwalitatieve verbetering van het missiepersoneel en het optimaliseren van de missieopleiding waren punten waarop Natalis Gubbels reeds als reguliere overste zijn sporen had verdiend. Door het verplichte jaarlijkse oplossen van gewetenscasussen probeerde hij de kennis van theologie en moraal op peil te houden. Op eigen houtje intensifieerde hij de taalstudie in zijn vicariaat [276].

In 1921 werd hij uit de missie teruggeroepen om in Rome de functie van generaal missiesecretaris op zich te nemen. In deze functie identificeerde hij zich heel nadrukkelijk met de nieuwe missiologische opvattingen die in Rome opgeld maakten [277]. De "eeuwige stad" was onder impuls van Pius XI immers uitgegroeid tot het centrum van het universele christendom en de missionaire expansie. Het dynamisme en de drang naar verwetenschappelijking kwamen heel duidelijk tot uiting in de grote missietentoonstelling die ter gelegenheid van het Heilig Jaar (1925) door het Vaticaan werd georganiseerd en waaraan Gubbels, voor rekening van de franciscanen, zelf mee-

---

uit: Dunstanus Put was voor zijn vertrek naar China professor rhetorica te Rekem, Thomas Uyttenbrouck en Rupertus Fynaerts studeerden beiden te Rome; twee waren "niet zeer intelligent".

275. ASTOFM, Lippens, "Een antwoord op de vragen gesteld door EE. PP. Norbertus [Broeckaert] ofm en Hilarion [Thans] ofm nopens het leven en de dood van mgr. Trudo Jans, om het leven gebracht te Siao-t'ang [*Xiaotang*] den 9 sept. 1929", 21 juni 1930.

276. Zie hoofdstuk III, 1.

277. Gubbels onderhield contacten met tenoren van het nieuwe missiologische gedachtegoed, zoals Lebbe (Louvain-la-Neuve, Archief SAM) en Edouard Neut (ABL, A.S.A./BM: cor. 3, nr. 220). Uit AGOFM, SK565, 89-92, Jans aan Gubbels, 7 okt. 1927, blijkt dat Gubbels reeds in 1927 over een verdelingsplan voor Zuidwest-Hubei beschikte, waarbij hij het noordoostelijke gedeelte rond Jingmen aan de inlandse clerus wou toewijzen.

werkte [278]. Het hoeft dan ook niet te verwonderen dat Gubbels zich na zijn aanstelling tot bisschop van het vicariaat Zuidwest-Hubei met zijn volle gewicht schaarde achter de missiologische vernieuwingen. Via zijn Romeinse ervaring was hij een duidelijke exponent van het triomfalisme dat de Vaticaanse missiekringen kenmerkte. Hij onderhield ook nauwe contacten met progressieve missiologische milieus in Europa [279]. Eenmaal in de missiepraktijk zelf bleek het echter veel moeilijker om de abstracte theorie in de praktijk om te zetten. Bij zijn aankomst in het vicariaat liet de bisschop zich ontvallen dat de inlandse clerus "nog niet rijp was voor de oprichting van een eigen vicariaat". Dit Chinese vicariaat kwam dan ook pas in 1938 tot stand, na heel wat wrijvingen met de inlandse clerus [280].

Ook tussen de Europese missionarissen en de apostolisch vicaris waren de verhoudingen vaak problematisch, vooral na de krachtmeting over de oprichting van een reguliere residentie en het wegsturen van de toenmalige reguliere overste Johannes-Berchmans Moris en zijn raadslid Gaudentius Wouters in 1934. Het conflict tussen de bisschop en zijn missionarissen bereikte een hoogtepunt op het ogenblik dat de bisschop in zijn jaarrapport van augustus 1935 aan de minister-generaal zijn missiepersoneel zelf verantwoordelijk stelde voor het debacle in het apostolaat. In deze memorabele brief, die de algemene ontevredenheid van de missionarissen tegenover hun bisschop alleen maar aanwakkerde, liet hij zich ook in weinig lovenswaardige termen uit over de vorming, het kloosterleven en de algemene motivatie van het missiepersoneel. De reguliere overste stelde echter vooral het autoritaire optreden van de bisschop verantwoordelijk voor de malaise. Feit is dat de verziekte verhoudingen tussen de bisschop en zijn missiepersoneel er mede de oorzaak van waren dat Gubbels zijn ambitieuze doelstellingen in het apostolaat, zoals ze in de triomfalistische sfeer van de grote Vaticaanse missietentoonstelling waren gerijpt, niet in de praktijk heeft kunnen omzetten [281].

2.2. Traditie en vernieuwing in de bekeringspraktijk van het vicariaat Yichang (1923-1940)

De nieuwe tijdgeest leidde tot nieuwe inzichten in de missiologie en in het missiebeleid. Het bracht een herdenking van de apostolaatsmethoden met zich mee. Wat was de invloed van het nieuwe apostolisch beleid en van

---

278. Gubbels, *L'Exposition Missionnaire du Vatican*; Gubbels, "L'Exposition Missionnaire du Vatican 1925"; Gubbels, "Le Musée Missionnaire". Meer biografische gegevens over Gubbels: *Biographie Nationale*, XXXIV, fasc.1.
279. ABL, A.S.A./BM: corr. 3 (nr. 220), Brieven van Gubbels aan Neut, 10 april en 15 juli 1930, 12 dec. 1931; Neut aan Gubbels, generaal Pontus, 18 dec. 1930, 13 jan. 1932. Gubbels ontving o.a. een gratis abonnement op het progressieve missietijdschrift van de benedictijnen, *Bulletin des Missions*, dat hij zeer interessant noemde.
280. Zie hoofdstuk V.
281. AGOFM, SK581, 377-379; SK586, 155-163, Vlaminck aan Bello, 3 maart 1936, 27 febr. 1938; AGOFM, SK581, 404-416, Put aan Bello, 14 mei 1936; AGOFM, SK583, 324-329, Perlot aan Bello, 8 juli 1937; AGOFM, SK586, 234-238, Boutsen aan Bello, 19 april 1938.



Bisschop Natalis Gubbels was een exponent van de vernieuwingsbeweging. Als generaal missiesecretaris (1921-1930) identificeerde hij zich met het missietriomfalisme dat de Vaticaanse missiekringen kenmerkte. Hij had problemen om zijn ideeën in de praktijk om te zetten.

de nieuwe missiologie op de concrete missiepraktijk in het vicariaat Yichang ? In hoeverre doorbrak het "plantatio ecclesiae"-concept de structurele gerichtheid op de individuele bekering? Had de bekommernis om het zogenaamde "dualisme in de missionering oude stijl" te kenteren ook een weerslag op de bekeringspraktijk van de Belgische franciscanen in China?

2.2.1. Het vicariaat Yichang: de bekering in crisis?

Het feit dat de nieuwe missiologische school van Leuven de individuele bekering ondergeschikt maakte aan de stichting van een inlandse Kerk, betekende nog niet dat de bekering haar relevantie had verloren in de katholieke missiepraktijk van het interbellum. Nog steeds werden de jaarlijkse missiestatistieken opgestuurd naar de Propaganda Fide en naar het generalaat en nog steeds bekleedden de cijfers over de bekering hierin een centrale plaats. Opvallend is wel dat de bekeringsbeweging die onder bisschop Everaerts haar hoogtepunt bereikte, in de tweede helft van de jaren 1920 stagneerde en in de jaren 1930 fel terugliep. Tussen 1920 en 1928 steeg het aantal katholieken nog in het vicariaat Zuidwest-Hubei, maar aan een veel trager tempo dan dit in de voorbije decennia het geval was geweest. Nadien viel het aantal katholieken pijlsnel terug, van ongeveer 34.000 in 1928-1929 tot slechts 17.000 in 1939-1940, met een uitzondering voor de jaren 1931-1936, waarin er zich nog een lichte stijging voordeed. De signalen voor het aftoppen van de bekeringsbeweging waren reeds merkbaar vanaf de tweede helft van de jaren 1920. Het aantal catechumenen dat tussen 1910 en 1920 altijd rond de 8000 à 10.000 schommelde, werd in 1925 voor

Figuur 17:
groeiratio's van de bekeringen (1922-1940)



het eerst bruusk gehalveerd. 1930 was een dieptepunt, met slechts 608 catechumenen. Ook de doopsels van volwassenen liepen fel terug. Onder bisschop Jans deed zich voor het eerst een negatieve evolutie voor. Tussen 1923 en 1929 nam het aantal katholieken op jaarbasis gemiddeld af met 0,91%. Onder Gubbels was de dalende trend nog opmerkelijker, met een gemiddelde afname op jaarbasis van 4,49%. Vooral de jaren 1936 tot 1939 vielen op door hun slechte bekeringsresultaten.

De beleidsverantwoordelijken waren zich bewust van deze negatieve trend in de bekeringsevolutie. Ze gaven er uiteenlopende verklaringen voor, maar stelden heel weinig concrete oplossingen voor. De verminderde resultaten in het apostolaat werden na de dood van Everaerts vooral toegeschreven aan de politieke instabiliteit. Provicaris Angelus Timmers had het in dat opzicht over de "voortdurende burgeroorlog en de voortdurende plunderingen van militairen en struikrovers". Ook Jans verwees herhaaldelijk naar de fnuikende invloed van de politieke toestand op het apostolaat. "Insécurité pour la personne, misères de toutes sortes de leurs chrétiens qu'ils ne peuvent soulager, obstacles à la marche de leurs oeuvres. Bandits, soldats débandés, pillages et tant d'autres malheurs; et tout cela est la cause d'inquiétudes continuelles et, ce qui est plus pénible, du peu de succès de leurs efforts pour la conversion des infidèles", aldus een bezorgde bisschop in 1926 [282].

In de jaren 1930 was aan de essentie van dit probleem, namelijk het stilvallen van de bekeringsbeweging, weinig veranderd. Gubbels meende dat "de bekering van de volwassen ongelovigen in het vicariaat Hubei nog altijd met een te trage tred vooruitging". In 1932 schreef hij de bescheiden resultaten in het apostolaat nog toe aan het nastreven van meer diepgang bij een bekering. Hij probeerde het tij te doen keren door zich te beroepen op het "occupatio terrani"-principe dat in *Rerum ecclesiae* was aangeprezen. Hij probeerde zoveel mogelijk nieuwe regio's voor het katholicisme te ontsluiten, door oude christenen, catechisten en missionarissen naar nog desolatere gebieden over te plaatsen. De offensieve bekeringsstrategie van de ambitieuze bisschop had nauwelijks succes en kon op weinig sympathie rekenen bij het gewone missiepersoneel [283]. In zijn rapport van 1934 moest de bisschop wel degelijk de omvang van het "bekeringsprobleem" in zijn vicariaat toegeven.

Typisch voor de verstoorde relatie met zijn personeel was de manier waarop hij de missionarissen zelf verantwoordelijk stelde voor de ontgoochelende resultaten in het apostolaat. In zijn rapport aan de generaal van augustus 1935 bekloeg hij er zich over "dat de meeste missionarissen gewoon waren geraakt aan het vrij rustige en nogal passieve kloosterleven ... waar

282. Over de bekeringen: AGOFM, SK560, 53-62, Timmers, "Relatio annua", 8 nov. 1923; AGOFM, SK561, 92-95, Jans, "Relatio annua", 1 nov. 1923; AGOFM, SK564, 45-46, Jans, "Relatio annua", 3 nov. 1926; AGOFM, SK565, 93-94, Jans, "Relatio annua", 7 okt. 1927; AGOFM, SK565, 104-107, Jans, "Relatio annua", 10 okt. 1928.
283. AGOFM, SK571, 138-141; SK573, 140-144; SK575, 61-84; SK577, 113-117; SK580, 637; SK581, 415; SK586, 155-163, Gubbels aan Scàrtabelli, 1 nov. 1931; Gubbels aan Marrani, 10 aug. 1932; Rapport bisschoppenconferentie, 13 juni 1933; Gubbels aan Bello, 19 febr. 1934, 26 aug. 1935; Put aan Bello, 7 juli 1936; Vlaminck aan Bello, 27 febr. 1938.

men veeleer voor zichzelf leeft en zonder andere zorgen zich toelegt op het eigen zieleheil en de eigen heiligheid". Hoewel de bisschop vooral de vorming verantwoordelijk achtte voor dit gebrek aan proselitisme bij de missionarissen en hun onvoldoende op de praktijk gerichte pastoraal, bleef vooral de aanklacht tegen de missionarissen nazinderen in het vicariaat en zeer veel kwaad bloed zetten. Een aantal missionarissen wensten prompt hierop het vicariaat te verlaten. De generaal interpelleerde de reguliere overste Mathias Vlaminck over de situatie in het vicariaat [284]. De incidenten waren er de oorzaak van dat de bisschop de loyaliteit van een groot deel van zijn missiepersoneel had verloren. Dit was geen gunstig uitgangspunt om aan de "crisis in de bekeringsevolutie" het hoofd te bieden [285].

Ook de missionarissen zelf verwezen in de tweede helft van de jaren 1920 en in de jaren 1930 herhaaldelijk naar het moeilijke bekeringsklimaat in het vicariaat. In vergelijking met de eerste decennia na de Bokseropstand, toen het enthousiasme over de gunstige resultaten in het apostolaat groot was, haalde nu de pessimistische toon in hun correspondentie de bovenhand [286]. Typerend voor de frustratie en de onmacht om de tegenvallende bekeringsresultaten in gunstige zin om te buigen, was volgende uitlating van Marinus Adons. Hij vroeg zich af "waarom er zich, ondanks de opoffering van meer dan 2000 vreemde missionarissen en evenzoveel Chinese priesters zo weinig Chinezen bekeerden en dit terwijl twaalf apostelen voldoende waren geweest om heel wereld te bekeren" [287].

Ook de missionarissen zochten naar verklaringen voor het stilvallen van de bekeringsbeweging. Ze verwezen vooral naar de politieke en economische instabiliteit en naar het wegvallen van de materiële voordelen bij het christen-worden, een succesvolle strategie van de missionering oude stijl. Door de economische crisis in Europa en de inflatie in China beschikte de missie over minder financiële middelen dan voorheen, waardoor het moeilijker werd om de bestaande werken in stand te houden, laat staan uit te breiden. Heel wat missiegebouwen waren trouwens in de loop van de burgeroorlog vernield [288]. Sommige missionarissen verwezen ook naar de

---

284. AGOFM, SK580, 637-644; SK581, 377-379; SK581, 404-416, Gubbels aan Bello, 26 aug. 1935; Vlaminck aan Bello, 3 maart 1936; Put aan Lunter, 17 juli 1936. Verschillende missionarissen wilden in de jaren 1930 de missie verlaten: Wantz (1931: SK571, 86-88), Corbisier (1931: SK571, 110), Theunissen (1931: SK571, 147-148), Lippens (1934: SK577, 118-119), Vercauteren (1938: SK586, 145-146).

285. Over de bekeringen in de jaren 1930: AGOFM, SK569, 182-186, Vlaminck, "Relatio annua", 20 okt. 1930; AGOFM, SK573, 140-144, Gubbels, "Relatio annua", 10 aug. 1932; AGOFM, SK575, 103-106, Moris, "Relatio annua", 20 okt. 1933; AGOFM, SK575, 127-134, Gubbels, "Relatio annua", 25 sept. 1933; AGOFM, SK577, 136-139, Gubbels, "Relatio annua", 8 aug. 1934; AGOFM, SK584, 446-450, Gubbels, "Relatio annua", 6 aug. 1937; AGOFM, SK587, 451-453, Gubbels, "Relatio annua", 18 sept. 1939.

286. ASTOFM, MP Cloodts T I, Cloodts aan Salesianus, aan familie, 17 jan. 1926, 4 sept. 1928; ASTOFM, LS Van der Straeten III, Van der Straeten aan Salesianus, 17 jan. en 21 dec. 1926; ASTOFM, MP Perlot, Perlot aan Delobelle, 9 sept. 1924, 28 dec. 1927; ASTOFM, LS Van Nieuwenhuyse III, Van Nieuwenhuyse aan zus, 3 jan. 1926.

287. ASTOFM, MP Adons Ma. 16, M. Adons aan Fransken, 13 nov. 1926.

288. Over de juiste omvang van de inflatie lopen de cijfers uiteen: ASTOFM, MP Lippens Lippens aan procurator, 18 juni 1923: stelt dat men tien jaar terug [1913] voor 2.25 fr., 1 dollar kreeg [niet duidelijk of hij Chinese of Mexicaanse dollar bedoelt], nu

mentaliteit van de Chinezen. Hun sterke verknochtheid aan tradities en hun aangeboren wantrouwen tegenover vreemdelingen bemoeilijkten de bekeringen. In zijn repliek op de aanklacht van Gubbels benadrukte Dunstanus Put dat de bekering geen mechanisch deduceerbaar, noch manipuleerbaar proces was, maar dat men te maken had met "vrije en levendige mensen", wat het apostolaat er niet op vergemakkelijkte. Emmanuel Van Berlo, de minister-provinciaal van de Sint-Jozefsprovincie, stelde zich in zijn visitatierapport van september 1936 volledig op de golflengte van de missionarissen. Hij drukte zich lovend uit over hun inzet en doorzettingsvermogen. De hindernissen die zij bij de bekering van de Chinezen ondervonden, verklaarde hij vanuit de culturele en politieke context [289].

Het toeschrijven van de ontgoochelende bekeringsresultaten in het vicariaat Yichang aan de onstabiele politieke toestand in Centraal-China is volkomen terecht. Tussen 1920 en 1926 maakten de talrijke oorlogen tussen de verschillende facties van de plaatselijke oorlogsheren de streek onveilig. Na het opblazen van het eerste verenigd front tussen de Guomindang en de communistische partij en het succes van de expeditie naar het Noorden, vestigde de linkervleugel van de communistische partij een alternatieve, communistische regering te Hankou, waardoor de regio rond Yichang opnieuw een weinig benijdenswaardig grensgebied werd tussen twee regimes. De instabiliteit van de burgeroorlog en de vele troepenbewegingen brachten ook heel wat rovers- en bandietenbenden op de been, met alle gevolgen vandien voor de bekeringsbeweging in de missie [290].

Om het stilvallen van de bekeringsevolutie te verklaren, moet echter ook worden verwezen naar de groeiende antiwesterse gezindheid in China. Na de Vier-Meibeweging (1917) en de protesten tegen de ondertekening van het Verdrag van Versailles werd het nationalisme meer en meer een overheersende politieke stroming in China. De sfeer werd eerst in de steden, maar later ook in het binnenland geleidelijk meer nationalistisch en antiwesters. Daarnaast werden de buitenlandse concessies, de exterritorialiteit en het Franse protectoraat steeds grotere voorwerpen van kritiek en politieke actie. De politieke associatie met de buitenlandse mogendheden, die de missie in de negentiende eeuw en vooral in het decennium na de Bokseropstand had weten te verzilveren, speelde nu in haar nadeel en moet mede als verklaring worden aangewend voor het stilvallen van de bekeringsbeweging. De snelle achteruitgang van de bekeringen was trouwens een algemeen verschijnsel in de Chinamissies, zowel bij de katholieken als bij de protestanten. Verschillende missionarissen verwezen in hun briefwisseling trouwens naar de groeiende antiwesterse gezindheid bij de Chinezen. Weinigen legden echter de link met het afnemen van de bekeringen [291].

[1923] krijgt men voor 10 fr. slechts 1 dollar. (= inflatiecijfer van 444 % op 10 jaar); ASTOFM, LS Jans II, III, Jans aan familie, 4 mei 1924, 29 april 1926: voor de oorlog kon men voor 1000 fr. [Belgische frank] nog 1000 Chinese dollar kopen, nu [1924] nog slechts 150 (=inflatiecijfer van 666 % op 11 jaar of meer).

289. AGOFM, SK582, 552-556, Van Berlo, "Visitatierapport", 25 sept. 1936; AGOFM, SK581, 404-416, Put aan Lunter, 17 juli 1936.

290. *The Cambridge History of China*, XII, 298-301. Cf. hoofdstuk I, 5.

291. Cf. hoofdstuk I, 5. Over de antiwesterse campagne: AGOFM, SK562, 152-153,

Uit de neergaande trend van de bekeringsevolutie mag niet worden besloten dat de bekering niet langer een hoofddoelstelling was in het apostolaat. De individuele bekering bleef een centrale plaats bekleden in het apostolaatswerk van de Belgische minderbroeders in China. In die zin was er een duidelijke continuïteit met de voorgaande periode. Men was wel op de hoogte van de nieuwe missiologische opvattingen[292], maar het geloof in het "plantatio ecclesiae"-ideaal was niet van die aard dat het de voornaamste missiedoelstelling van de missionering oude stijl, namelijk de individuele bekering, volledig verdreef. In een jaarrapport van 1933, waarin hij zijn visie op het apostolaat uiteenzette, bevestigde een nochtans missiologisch goed onderlegde Gubbels dat de "niet-christenen het eerste doel moesten zijn van de missionaire roeping" [293]. Met deze visie stond de Belgische bisschop op dat ogenblik niet alleen. Uit een studie van de Belgische missietijdschriften kwam Pirotte tot dezelfde conclusie [294].

2.2.2. *Op zoek naar de niet-katholiek: nieuwe belangstelling voor het directe apostolaat*

In theorie was de "bekering van de heiden" de voornaamste doelstelling van de missionering. Het apostolaat was dus in eerste instantie gericht op de niet-katholieken. In de praktijk waren de contacten met niet-katholieke Chinezen schaars en verliepen ze kwalitatief zeer oppervlakkig. Uit de missiestatistieken bleek nochtans het tegendeel. Tussen 1890 en 1922 was 58 tot 70% van de prediking gericht tot niet-katholieken, 73 tot 85% van de doopsels werden aan niet-katholieken toegediend en in de dispensaria en verzorgingsinstellingen van de missie werden jaarlijks nog eens 10.000 tot 60.000 niet-katholieke Chinezen ambulant verzorgd [295]. Deze contacten met niet-katholieken verliepen inhoudelijk zeer vluchtig en oppervlakkig. Het merendeel van de doopsels die in deze context werden toegediend, waren doopsels in stervensnood, zonder toestemming van de betrokkene en met een gering wervingseffect voor de missie.

Deze contradictie in de missionering oude stijl, gecombineerd met het maatschappelijke isolement van de Chinamissionaris, werd in de loop van de jaren 1920 meer en meer in vraag gesteld. Pater Lebbe bijvoorbeeld, was van oordeel dat de missionering te exclusief op de katholieken was gericht, waardoor het bekeringswerk in mineur verliep. De nieuwe missiologie pleitte voor een intensivering en voor een kwalitatieve verdieping van de contacten met niet-katholieken. De nieuwe belangstelling voor het directe apostolaat in de katholieke missionering moet vanuit deze context worden begrepen [296].

Vlaminck aan Klumper, 5 okt. 1926; AGOFM, SK564, 40, 50-54, Jans aan Gubbels en Klumper, 24 dec. 1926, 15 jan. 1927.

292. AGOFM, SK567, 48, Lunter aan Marrani, 11 aug. 1929.
293. AGOFM, SK575, 127-134, Gubbels, "Relatio annua", 25 sept. 1933.
294. Pirotte, *Périodiques missionaires belges*, 229-230.
295. Voor de statistieken, zie figuren 7, 23, 8, 10.
296. Levaux, *Le père Lebbe*, 98-99, 105-116, 131, 157. Een van de kritieken van Lebbe op "la méthode des oeuvres" was dat de katholieken zich hierdoor te veel opsloten en

De prediking in een nieuw kleedje

Opgeschrikt door de antichristelijke oprispingen van de Bokseropstand hadden de Chinamissionarissen zich afgewend van de prediking. Ze legden in hun apostolaat het accent op de indirecte apostolaatsmiddelen [297]. In het kader van de missiologische discussie in de jaren 1920 en de nieuwe betekenis die aan het "directe contact met de heiden" werd gegeven, won de rechtstreekse prediking tot niet-katholieken opnieuw aan betekenis. Volgens Beckmann moest het aanpikken bij een vroeger nochtans weinig succesvolle apostolaatsvorm vooral in verband worden gebracht met de alsmaar luider wordende kritiek op de "geschenkmethode". Niet alleen pater Lebbe, maar ook andere tenoren uit de progressieve missiologie stelden zich kritischer op tegenover de traditionele apostolaatsmethoden in de Chinamissie, waarbij het inspelen op materiële motieven centraal stond [298].

De rechtstreekse prediking tot niet-katholieken, die geïnspireerd was op de praktijk van de bedelmonniken uit de dertiende en veertiende eeuw[299], had haar heropleving vooral te danken aan de zogenaamde "methode van Tianjin", die met succes door Lebbe werd beproefd. Vanuit zijn verzuchting om de katholieke apostolaatsmethoden meer aan de noden van de tijd aan te passen, organiseerde hij in Tianjin een drietal voordrachtencycli over de politieke, culturele en mentale crisis in China en over de manier waarop die vanuit een katholiek standpunt kon worden opgelost. Zijn hoofdbekommernis was om met zoveel mogelijk niet-katholieke Chinezen in contact te komen en dit rond een thema dat hen intellectueel kon boeien. Pater Lebbe richtte ook een katholieke krant op, de *Ischepao*, die het katholieke standpunt in ruimere kring moest verspreiden. Verder prees hij sterk de Katholieke Actie aan, als het aangewezen middel om niet-katholieke Chinezen met het katholieke standpunt vertrouwd te maken [300]. Hoewel Beckmann zich als vertegenwoordiger van de missiologische school van Münster niet onverdeeld positief heeft uitgesproken over pater Lebbe, erkende hij de bevruchtende werking van deze methode op het apostolaat van de nieuwste tijd [301].

Ook in het vicariaat Zuidwest-Hubei herwon het directe apostolaat aan betekenis. *Nova et Vetera*, het missietijdschrift van de franciscanen in China, prees het geven van conferenties voor niet-katholieke Chinezen aan. Ook bisschop Jans was voorstander van deze methode, zonder hierbij rechtstreeks naar de persoon van Lebbe te verwijzen. Met de bedoeling om het directe contact met de niet-katholieken te vergemakkelijken, stichtte hij in Yichang een "*chan tchong houi*", een huis waar hij 's zondags na het lezen van de mis

---

isoleerden in de Chinese maatschappij. Lebbe probeerde dit gebrek aan contact met de massa en aan integratie in de Chinese maatschappij te doorbreken door middel van "la manière directe" en "la méthode de Tientsin [*Tianjin*]".

297. Cf. hoofdstuk IV, 1.

298. Beckmann, *Die katholische Missionsmethode*; Levaux, *Le père Lebbe*, 87-104, 137, 140.

299. Levaux, *Le père Lebbe*, 89.

300. *Mémoires Lebbe*, 35-58; Schmidlin, *Das gegenwärtige Heidenapostolat*, I, 130; Levaux, *Le père Lebbe*, 141-145, 151-164, 224-235, 317-319, 439-441.

301. Beckmann, *Die katholische Missionsmethode*, 106-107.

conferenties zou geven voor een ruim publiek. In tegenstelling tot pater Lebbe, die ook politiek geladen thema's aansneed, was hij van plan om zich tot het religieuze te beperken [302]. In de statistieken was weinig effect te merken van deze maatregel tot opwaardering van het directe apostolaat. In vergelijking met de vorige decennia nam de prediking voor niet-katholieken onder Jans zelfs af, zowel procentueel gezien, als uitgedrukt in een gemiddelde per priester op jaarbasis [303]. Dat het aanzwengelen van de prediking voor niet-katholieken in het midden van de jaren 1920 ter discussie stond, kan ook worden afgeleid uit de briefwisseling van de missionarissen. "Het rechtstreeks prediken aan de heidenen is veel besproken, wordt door sommigen als nuttig ervaren, door anderen als gevaarlijk omschreven, als schadelijk voor de godsdienst. Het is enkel iets voor beslagen catechisten, die wij niet hebben", aldus de veeleer terughoudende conclusie van Tibertius Cloodts in een brief aan pater Salesianus [304].

Ondanks de behoudsgezinde reflex van de meeste missionarissen bleven de apostolisch vicarissen de structuurveranderingen in de apostolaatsmethoden aanprijzen. Tijdens de regionale bisschoppenconferentie van Hankou in 1932 betreurden de bisschoppen het blijvende overwicht van de traditionele apostolaatsmethoden. De prediking was een van de middelen die zij aanprezen om de katholieke godsdienst verder vooruit te helpen. Deze praktijk moest "niet alleen in de Kerk door de priester gebeuren, maar ook elders en door anderen, bijvoorbeeld door leden van de Katholieke Actie, bij iedere gelegenheid die zich aanbood". In deze context werden ook de volksconferenties warm aanbevolen [305]. In de jaarrapporten noch in de correspondentie van de jaren 1930-1940 kwamen de volksconferenties ter sprake. Vanaf 1930 waren er in de statistieken geen gegevens meer beschikbaar over de afzonderlijke prediking voor katholieken of niet-katholieken. Wel dook de term "volksmissies" ("missionem ad populum") op. Het is echter niet duidelijk in hoeverre hier uitsluitend niet-katholieken mee werden bereikt. Het aantal volksmissies was in het vicariaat Hubei in ieder geval beperkt [306].

Het intellectuele apostolaat

Apostolisch vicaris Jans, die zelf alleen de gewone priesteropleiding had genoten en zich in het kader van de missiologische vernieuwing vooral op de verbetering van het onderwijs toelegde, liet zich als dusdanig weinig in met intellectueel apostolaat. Het "apostolaat door het geschreven woord" was vooral een stokpaardje van Gubbels, intellectueel de meest beslagen bisschop van het vicariaat. In tal van rapporten en brieven waarin hij zijn missiemethoden ter sprake bracht, beklemtoonde hij het belang van het intellectuele apostolaat. Zoals bij de prediking stond ook hier een verhoogde contact-

302. AGOFM, SK5562, 132-137, Jans aan Klumper, 3 maart 1926.
303. Voor de statistieken in verband met prediking, zie figuur 8.
304. ASTOFM, MP Cloodts T I, Cloodts aan Salesianus, 17 jan. 1926.
305. AGOFM, SK573, 232, 242, "Minuta Conferentiae Episcopalis Regionis XI", 23-27 mei 1932.
306. Het aantal volksmissies varieerde tussen 1930 en 1940 van 145 tot 278: per missionaris zo'n drie tot vijf per jaar.

vaardigheid met de niet-katholieke Chinezen op het programma. Bovendien was het uitdrukkelijk de bedoeling om de rekruteringsbasis van de missie te verbreden. Tot hiertoe had de katholieke missie immers vooral mensen aangetrokken van zeer bescheiden afkomst en vorming. Via het intellectuele apostolaat wilde men de graag lezende en intellectueel begaafde Chinezen met het katholieke standpunt kennis laten maken. Ook bij deze apostolaatsvorm vervulde de missiemethode van de protestanten een spiegelfunctie. Inzake pers en communicatie hadden zij in China immers een grote voorsprong opgebouwd. Dat was ook de mening van de prelaten van de regio die in Hankou deelnamen aan de eerste regionale bisschoppenconferentie van Hubei en Hunan (1932) [307].

Het belang van deze regionale bisschoppenconferenties voor de uitvoering van de nieuwe beleidslijnen inzake apostolaat, kan moeilijk worden overschat. In deze periode van intensieve reflectie over het apostolaat en zijn toekomst zocht men meer en meer collectief naar oplossingen. Initiatieven die voor het eerst in de jaren 1880 werden genomen en bij gebrek aan eensgezindheid werden opgeschort (bv. een centrale franciscaanse missieprocuur in Shanghai, een regionaal seminarie), kregen in de jaren 1930 voor het eerst een gunstige invulling. Ook het intellectuele apostolaat kreeg vanuit een dergelijk collectief initiatief gestalte. De bisschoppen van Hubei beschouwden het voortaan als een deel van hun ambt om "de religieuze, historische en filosofische inhouden van de godsdienst toegankelijk te maken en op ruime basis te verspreiden", zodat ook de stem van de waarheid haar plaats zou krijgen in China, naast die van de "dwaling".

De initiatieven die de bisschoppenconferentie in dit kader nam, situeerden zich op drie niveaus. Men zou proberen om in de bestaande periodieken artikelen in te lassen die geïnspireerd waren op het katholieke standpunt. De artikelen konden zowel handelen over speculatieve kwesties als over praktische problemen, zoals geschiedenis, opvoeding, sociale kwesties. Op dezelfde discrete manier zou men trachten te bekomen dat minstens één van de dagbladen die in het centrum van ieder vicariaat verschenen een zekere sympathie of minstens een neutrale houding ten aanzien van de katholieke godsdienst zou aannemen. De bedoeling was dat het niets tegen de katholieke Kerk en de goede zeden zou drukken, maar vooral dat het, wanneer de gelegenheid zich voordeed, op een discrete manier het katholieke standpunt zou verdedigen. Hierbij gaf men het voorbeeld van een zeer lokale krant in Yichang. Deze "loyale" krant kon dan zonder al te groot gevaar aan de Chinese christenen worden aanbevolen.

Het derde voorstel dat op de regionale bisschoppenconferentie werd gedaan, namelijk het zelf in het leven roepen van een "goede" (lees: katholieke) pers, werd wel gerealiseerd. In 1930 bestonden reeds een aantal tijdschriften in het Chinees, maar die waren strikt binnenkerkelijk van aard. *Apostolicum* rolde in 1930 voor het eerst van de persen te Tsinanfu, als een pastoraal en ascetisch tijdschrift dat zowel het Latijn als het Chinees als voertaal had en bestemd was voor de Europese en inlandse clerus uit de

---

307. AGOFM, SK573, 239-240, "Minuta Conferentiae Episcopalis", 23-27 mei 1932. Zie ook: Bauer, *Das Presseapostolat Arnold Janssens (1837-1909)*.

franciscaanse vicariaten in China. *Spectator*, opgericht in 1929 (aanvankelijk handgeschreven, vanaf 1931 gedrukt) was het informatieblad van de katholieke missie van Yichang. Het tijdschrift verscheen in het Latijn en was eveneens gericht op een kerkelijke doelgroep [308].

Het voorstel van apostolisch vicaris Massi ging nog verder. Het betrof hier de oprichting van een Chinees katholiek maandblad (*Kong-kiao iue-k'an*) dat uitdrukkelijk bestemd zou zijn voor de inlandse gelovigen en moest uitgroeien tot het orgaan van de Katholieke Actie in de franciscaanse missies van de regio. In juni 1933 was het eerste nummer van dit tijdschrift reeds in druk. Op de regionale bisschoppenconferentie van dat jaar werd echter nog uitgebreid nagekaart over de modaliteiten voor de verdere uitbouw van dit blad. Omdat de teksten voor de modale Chinees toegankelijk moesten zijn, werd geopteerd voor het eenvoudige mandarijns als voertaal. Ook de programmatie van de inhoud werd nauwkeurig vastgelegd. Er zouden artikelen komen over de inhoud van de katholieke leer, over apologetische, geschiedkundige en actuele onderwerpen. Als officieel orgaan van de Katholieke Actie in de regio zou het tijdschrift ook alle informatie bevatten over de doelstellingen en activiteiten van de Katholieke Actie. Als voorbeeld werd verwezen naar succesvolle katholieke tijdschriften uit Europa en de Verenigde Staten en naar het protestantse *Che-ts'ao* (*Tekenen des Tijds*), dat zeer goed geschreven was en in brede kring werd gelezen.

Verder werd ook uitgebreid gesproken over de distributie van het tijdschrift. Iedere christenheid zou minstens één abonnement op *Kong-kiao iue-k'an* moeten nemen, zodat het tijdschrift reeds met een beginoplage van 2100 kon van start gaan. Gubbels reserveerde voor het vicariaat Yichang alleen al 400 abonnementen. Het streefdoel was echter dat binnen afzienbare tijd de kaap van de 5000 zou worden overschreden. Om de verspreiding te stimuleren zou het tijdschrift vanaf het preekgestoelte worden aanbevolen en zou in het publiek, in een gebedszaal of een daartoe bestemde zaal uit het tijdschrift worden voorgelezen. Ook het bestuur en de financiering van het tijdschrift kwamen uitvoerig aan bod. Er werden een uitgever en een bestuurder aangesteld en uit ieder vicariaat werden een aantal medewerkers aangeduid die als correspondent voor het tijdschrift zouden fungeren. Voor het vicariaat Yichang waren dat de Chinese priesters Thomas Lo, Alcantara Li en Ladislaus Tien. De redactie en het beheer van het tijdschrift werden volledig aan de inlandse clerus toevertrouwd. Het financiële beheer bleef echter in Europese handen. De bisschop en de administrator van Hankou beheerden het startkapitaal van 100 $ per vicariaat dat voor dit tijdschrift was bijeengebracht [309].

In hetzelfde jaar begon de missie van Hankou met de publicatie van een weekblad dat bestemd was voor niet-katholieke Chinezen. Met de oprichting van *Min-te* (*Deugdzaam Volk*) wilde men een "eerbaar en gedisciplineerd

---

308. *Apostolicum, Periodicum Pastorale et Asceticum*. Tsinanfu [*Jinanfu*], A Fratribus Minoribus editum, I(1930)-XII(1941); *Spectator, Catholic Mission Ichang* [*Yichang*]. Hupeh [*Hubei*] China, I(1929)-III(1930) (handgeschreven), IV(1931)-XI(1938).
309. Over de *Kong-kiao iue-k'an*: AGOFM, SK573, 241, punt 3; SK575, 69-72, "Minuta Conferentiae Episcopalis Regionis", 23-27 mei 1932, 13-20 juni 1933.

blad" in het leven roepen, dat door de leden van de Katholieke Actie zou worden gepropageerd. Omdat het blad potentiële lezers niet wou afschrikken, gaf het zich niet openlijk als katholiek uit, maar verdedigde het wel "de juiste lering, het natuurrecht en de gehoorzaamheid aan de vastgestelde gezagsvoerders" [310]. Om de niet-katholieke Chinezen nog in groter getal te kunnen bereiken, werd beslist om korte traktaten over het wezen van de katholieke godsdienst (*Kong-kiao tsoui-yao*) in de volkstaal uit te geven. In 1932 waren reeds twaalf dergelijke traktaatjes verschenen. Door die in het vervolg op de persen van de Franciscan Press in Wuhan te drukken, hoopten de bisschoppen de kosten laag te houden, zodat de oplage van deze traktaatjes tot 50.000 kon worden opgetrokken.

Gubbels zelf deed inspanningen om met de middelen die hij ter beschikking had en binnen het kader dat door de bisschoppenconferentie was uitgetekend, het geschreven woord in zijn vicariaat zoveel mogelijk te propageren. In 1933 kon hij er reeds prat op gaan een aantal traktaatjes over het bestaan van God in een 30.000-tal exemplaren onder het volk te hebben verspreid [311].

2.2.3. *Naar protestants voorbeeld: de profane werkelijkheid in een nieuw daglicht*

Naast het zoeken naar nieuwe en betere contactmogelijkheden met niet-katholieke Chinezen was het herbekijken van de relatie met de profane werkelijkheid een tweede thema dat onder invloed van de veranderende tijdsomstandigheden zijn aandacht opeiste. Hoewel de discussie over de geldigheid van de profane werkelijkheid in de nieuwe missiologie niet expliciet werd gevoerd, was ze toch impliciet aan de orde. Dat er vanaf de jaren 1920 meer krediet werd verleend aan de seculiere sfeer, bleek uit de manier waarop de katholieke missie pogingen ondernam om naar het voorbeeld van de protestantse missionering haar activiteiten in het onderwijs en in de gezondheidszorg uit te breiden en te professionaliseren. De periode van de absolute devaluatie van het profane, in de geest van het ultramontanisme en de recollectie, was voorbij.

Dat betekende niet dat de katholieke missie nu naar het voorbeeld van bepaalde protestantse denominaties, zoals bijvoorbeeld de Young Men Christian Association (YMCA), de sociaal-progressieve toer opging. Hiervoor waren de opvattingen van de gemiddelde katholieke missionaris te behoudsgezind. Er kwam onder invloed van de voortschrijdende moderniteit wel een zekere ontkoppeling tot stand tussen missieactiviteit en "directe" bekering, wat op zich reeds een verregaande ontwikkeling was. Deze emancipatie van de seculiere sfeer kwam vooral tot uiting in de professionalisering die werd nagestreefd in de reeds bestaande indirecte apostolaatsvormen: het onderwijs en de gezondheidszorg. De Heilige Kindsheden die door het veelvuldig toepassen van het doopsel in stervensnood zowat symbool stonden

---

310. AGOFM, SK575, 1933, 69, 73, "Minuta Conferentiae Episcopalis", 13-20 juni 1933.
311. AGOFM, SK573, 140-144; SK575, 127-134, Gubbels, "Relatio e Prospectus", 10 aug. 1932, 25 sept. 1933.

voor de heilsdoelstellingen in de missionering en heel sterk het gezicht van de katholieke missie oude stijl in China hadden bepaald, bleven bestaan.

Onderwijs "extra muros", een nieuwe missionaire strategie: professionalisering en verruiming van de onderwijsfunctie

Ook in het vicariaat Yichang deed zich in de loop van de jaren 1920 en 1930 een verregaande ontwikkeling voor in het onderwijs. De primitieve gebedsschooltjes van weleer ontpopten zich tot volwaardige professionele scholen met aanzien.

Onderwijs als missiestrategie: voor- en tegenstanders

Een belangrijk aspect van de kwalitatieve verdieping van het apostolaat was de professionalisering van het onderwijs. Voor bisschop Jans was dit een van de prioriteiten van zijn beleid. Reeds als jong missionaris zette hij zich in voor de uitbouw van onderwijsactiviteiten in de missieposten waar hij terechtkwam. In Xishahe (1909) richtte hij twee schooltjes op, een winterschool voor de jongens en een meisjesschool die werd bestuurd door de Chinese maagden [312]. Ook in Lanpin (1911-1912) probeerde hij door het aanwerven van een Chinese leerkracht een schooltje op permanente basis in het leven te roepen. Het schooltje was bestemd voor leerlingen tussen twaalf en twintig jaar, die zo nodig in de missie kost en inwoon konden krijgen. In 1912 telde het nieuwe schooltje reeds 25 leerlingen [313].

Toen Trudo Jans in 1915 werd benoemd tot vicaris foraneus of deken van Hualiling, ontpopte hij zich tot een vurige pleitbezorger van de verdere uitbouw van het missieonderwijs in de regio. De westelijke bergstreek Lichuan onderscheidde zich in die periode niet alleen door een opmerkelijke bekeringsbeweging, ook inzake onderwijs gaf zij blijk van een grote interne dynamiek. In 1915 werd te Hualiling, het centrum van deze streek, gestart met de oprichting van een katholieke normaalschool voor inlandse leerkrachten die in de gehele missie zouden worden ingezet [314]. In 1918 werd daar ook de eerste middelbare jongensschool opgericht die het regeringsprogramma volgde. Trudo Jans engageerde hiervoor twee inlandse leerkrachten. In 1919 telde dit officiële schooltje reeds 22 leerlingen, in 1920 waarschijnlijk een 30-tal [315].

---

312. De maagden (in het Frans gebruikt men de term "vierges") waren een typisch Chinees fenomeen. Het waren religieuze vrouwen zonder geloften (in de praktijk was er alleen de gelofte van zuiverheid), die zich ten dienste stelden van de Kerk. In sommige gevallen bleven zij wonen in familiekring, in andere gevallen leefden zij in gemeenschap. Veelal namen zij de verantwoordelijkheid voor de weeshuizen op zich. De inlandse zustercongregaties in China zijn uit deze groepen van maagden gegroeid. Zie ook: Renson, "Virgins in Central Mongolia".
313. ASTOFM, LS Jans I, Jans aan familie, 28 sept. 1909; Jans aan pastoor, aan familie, 20 febr. 1911, 28 mei 1912.
314. ASTOFM, LS Jans II, Jans aan familie, 7 febr. 1915.
315. ASTOFM, LS Jans II, Jans aan pastoor, familie, P. Alfred, familie, 23 dec. 1918, 27 dec. 1919, 27 sept. 1920, 28 febr. 1921; AGOFM, SK559, 127, Gérenton, "Visitatierapport", 31 maart 1920.

Het is typerend voor de mentaliteitswijziging die de katholieke missie na de Eerste Wereldoorlog onderging, dat de zuiver pastorale dimensie van het onderwijs in vraag werd gesteld. Vooral de nood aan meer kwalitatieve diepgang stond ter discussie. In zijn rapport van 1920 liet generaal visitator Gérenton zich bijzonder kritisch uit over de opvattingen van bisschop Everaerts terzake. Hij keurde het af dat de bejaarde bisschop bij de uitbouw van de onderwijsactiviteiten in zijn vicariaat alleen aandacht schonk aan gebedsscholen, terwijl hij de oprichting van lagere en middelbare scholen nieuwe stijl verwaarloosde. De enige school waar het Chinese staatsprogramma werd onderwezen - waarschijnlijk de in 1918 opgerichte middelbare school van Hualiling - kwam tot stand ondanks verzet en tegenstand van de bisschop. Volgens de visitator was deze behoudsgezinde opstelling niet te wijten aan een gebrek aan financiële middelen in het vicariaat - zoals de bisschop zelf liet uitschijnen - maar wel een rechtstreeks gevolg van zijn opvattingen over het apostolaat.

Gérenton betreurde het dat Everaerts te veel *onmiddellijke* resultaten in het apostolaat nastreefde. Hij was er nochtans van overtuigd dat ook Zuidwest-Hubei aansluiting moest zoeken bij de professionaliseringsbeweging die zich op dat ogenblik overal in de Chinamissie voltrok. Alleen op die manier zouden de katholieke kinderen niet langer bij de niet-katholieken of protestanten school hoeven te lopen. Een bijkomend voordeel van de oprichting van scholen nieuwe stijl was dat er op die manier een reserve van goed opgeleide katholieke leerkrachten in het leven werd geroepen, wat het inzetten van niet-katholieken in het katholieke missieonderwijs overbodig zou maken. Gérenton was van mening dat ook niet-katholieke leerlingen tot dit geprofessionaliseerde missieonderwijs moesten worden toegelaten. Indien deze leerlingen in de loop van hun opleiding al niet katholiek werden, zouden zij op zijn minst toch "erkentelijke vrienden" worden van de katholieke Kerk in China, wat voor de toekomst van groot belang kon zijn. Ten slotte verwees de generaal visitator in zijn pleidooi voor de oprichting van "des écoles de nouveau modèle" ook naar het protestantse voorbeeld. "Les protestants en ouvrent partout", was zijn conclusie [316].

Na het overlijden van Everaerts nam provicaris Angelus Timmers de jaarlijkse rapportering aan de Propaganda Fide en het generalaat voor zijn rekening. Ook hij sloeg inzake onderwijs een bijzonder kritische toon aan. De meeste scholen die in het vicariaat waren opgericht, waren gebedsscholen. Lagere scholen waren uitzonderlijk en meestal totaal verkommerd. Hoger onderwijs ontbrak volledig, ook bijvoorbeeld een proefschool of een voorbereidende school op het seminarie. Uiteindelijk bleef de provicaris voorzichtig in zijn conclusies. Hij pleitte alleen voor een vermeerdering van het aantal lagere scholen. De discussie over de kwaliteitsverbetering liet hij in het midden. Wel wees hij op de grote voorsprong van de protestanten inzake onderwijs [317].

Trudo Jans, toen nog missionaris apostolicus, zat met zijn opvattingen over het herdenken van het missieonderwijs op dezelfde golflengte als de

---

316. AGOFM, SK559, 127-128, Gérenton, "Visitatierapport", 31 maart 1920.
317. AGOFM, SK560, 41, Timmers, "Relatio Generalis", 22 nov. 1922.

generaal visitator en de provicaris. Hij was een exponent van de spirituele herbronningsbeweging, die onder impuls van de veel jongere en goed geschoolde reguliere overste Natalis Gubbels het vicariaat in zijn greep had. In de briefwisseling met zijn familie spaarde hij zijn kritiek niet wanneer hij het had over de onderwijssituatie in het vicariaat. Volgens hem was er in het gehele vicariaat "niets wat op een school trok" en hoewel men in 1920 onder druk van de omstandigheden toch de onderwijsinspanning opvoerde, vreesde hij dat "men te laat was begonnen". Opvallend is dat ook Jans zich gesterkt voelde door de pauselijke brief *Maximum illud* (1919) én door het protestantse voorbeeld. "Tussen de regels kan men lezen dat de Kerk niet fel tevreden is over de vooruitgang van het geloof in de missies, vooral in vergelijking met de protestanten. Door hun talrijkere scholen verspreiden ze de protestantse leer onder de heidenen en hebben ze een grotere naam". De inhaalbeweging die vanaf 1920 in het vicariaat gestalte kreeg, kon vanzelfsprekend op de sympathie rekenen van Jans. In 1921 stelde hij met genoegen vast dat de missie begon met overal scholen "goed" in te richten. Hijzelf stuurde op kosten van de missie vier studenten naar het college van het naburige Wuhan met de bedoeling dat ze na twee of drie jaar een diploma van schoolmeester op zak zouden hebben [318]. Als reguliere overste bekloeg hij er zich in een schrijven aan de moederprovincie over dat de missie niet genoeg was gekend in België en dat het onderwijs er onvoldoende was uitgebouwd [319].

Bisschop Jans en de prioriteit van het onderwijs

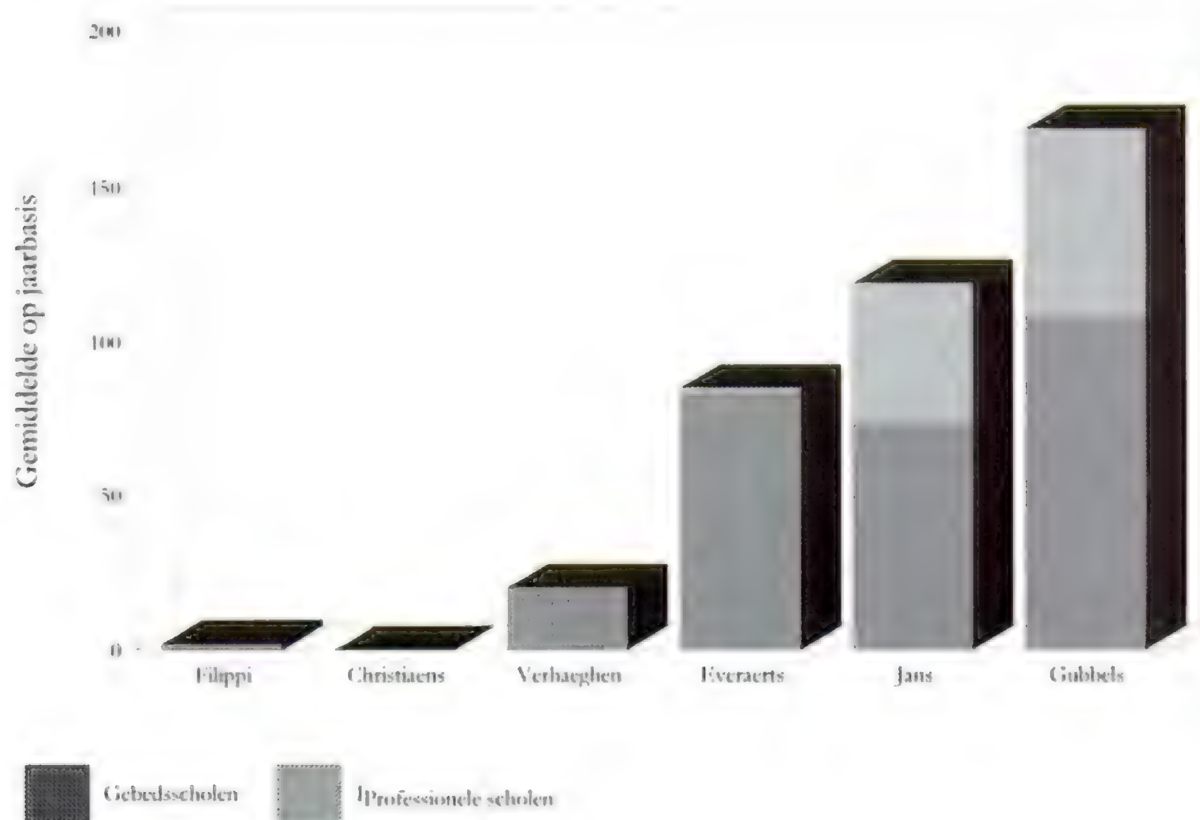
Wanneer Trudo Jans in mei 1924 als bisschop het roer van het vicariaat overnam - tegen zijn zin, want hij was het liefst een eenvoudig missionaris gebleven - nam hij onmiddellijk een aantal initiatieven in het onderwijs. Verschillende bronnen wijzen erop dat hij de kwalitatieve verbetering van het onderwijs als een van de topprioriteiten van zijn beleid beschouwde. In zijn jaarrapport van mei 1925 lichtte hij de minister-generaal in over zijn eerste verwezenlijkingen én over zijn plannen op dat vlak. Hij had te Jingzhou, in de gebouwen van de franciscanessen missionarissen van Maria - die hij naar Shashi had laten verhuizen - een school voor een 35-tal studenten ingericht. Hij was steevast van plan om ook in Enshi een grote moderne school op te richten, ook al moest hij desnoods "alle andere onkosten stilleggen" [320].

Deze passie voor het onderwijs moet volgens een tijdgenoot begrepen worden als een poging om de sociale mobiliteit van de Chinese katholieken te bevorderen. Doordat de katholieken meestal in de lagere sociale klassen werden gerekruteerd, waren ze vaak niet beslagen genoeg om in de Chinese maatschappij een respectabele plaats in te nemen. Daarom moest de katholieke missie - volgens de redenering van Jans - op het gebied van onderwijs belangrijke inspanningen leveren "omdat ook de christenen onder 't getal

---

318. ASTOFM, LS Jans II, Jans aan familie, 17 okt. 1920, 28 febr. 1921.
319. ASTOFM, LS Jans II, Jans aan P. Gardiaan, 1 april 1922.
320. AGOFM, SK562, 110-111, Jans aan Klumper, 7 mei 1925.

Figuur 18:
vergelijking tussen het aantal gebedsscholen en het aantal professionele scholen (1870-1940)



der meer geletterde burgers moesten kunnen staan". Volgens Leo Lippens begreep Jans maar al te goed dat een professioneel uitgebouwd onderwijsnet de maatschappelijke positie van de missie in het algemeen en van de katholiek in het bijzonder, zeer ten goede kon komen [321].

De groeiende interesse voor het onderwijs vanaf het begin van de jaren 1920 kwam ook in de missiestatistieken aan het licht. Niet alleen het aantal scholen nam sterk toe in de jaren 1920, vooral de professionalisering van het onderwijs zette zich met rasse schreden door [322]. Het aantal gebedsscholen verminderde, terwijl het aantal scholen van de lagere graad gevoelig toenam. Ook de inhoud van het onderwijs veranderde. In de scholen van de lagere graad kwam de klemtoon niet uitsluitend op het religieuze aspect te liggen, maar werd het Chinese staatsprogramma gevolgd. In 1920 bestonden er slechts drie dergelijke scholen in het vicariaat voor een 43-tal leerlingen, in

321. ASTOFM, LS Jans II, Lippens aan P. Norbertus en Hilarion, 21 juni 1930; nota "Een antwoord op de vragen", 7.
322. Deze professionalisering is kwantificeerbaar omdat vanaf 1919-1920 in de onderwijsstatistieken een onderscheid werd gemaakt tussen "scholae precum of parochialis", de gebedsscholen of parochiescholen - die toen duidelijk in de meerderheid waren - (93), de "scholae inferioris of media", de lagere scholen van de lage graad (3) en de "scholae superioris" of de lagere scholen van de hoge graad (1). Professionele scholen verstaan we niet in de enge zin als beroepsscholen, maar wel in de ruimere zin, als scholen waar een leerprogramma werd gevolgd dat paste binnen een bepaalde onderwijsstructuur.

1922 waren dat er reeds zeventien voor een 200-tal leerlingen. Na 1924 stabiliseerde hun aantal zich boven de 25 en werden jaarlijks tussen de 352 en de 747 leerlingen bereikt. Het meisjesonderwijs was een belangrijke nieuwigheid van westerse origine. In de schoot van de bestaande Heilige Kindsheden richtte de missie katholieke meisjesscholen op. Het meisjesonderwijs was in het traditionele China, waar de vrouw een zeer ondergeschikte positie bekleedde, zo goed als onbestaande. De katholieke en protestantse missiescholen hebben er mee toe bijgedragen dat dit traditionele stramien werd doorbroken en dat de moderniseringsbeweging zich ook op dat terrein doorzette [323].

Het onderwijs van de hogere graad, dat bestond uit de lagere scholen van de hoge graad én de colleges, bleef in Zuidwest-Hubei ondermaats. In de jaren 1920 waren er slechts vier dergelijke scholen en het bereikte aantal leerlingen was beperkt. De nieuwe tijdgeest, met zijn grotere openheid voor het profane, kwam vooral tot uiting in een initiatief om vanaf 1923 ook "scholae mixtae" of zogenaamde gemengde missiescholen op te richten, waar ook niet-katholieken waren toegelaten. In deze scholen stond niet het godsdienstonderricht, maar wel het Chinese leerprogramma centraal. Onder Jans nam het aantal gemengde scholen alsmaar toe, van zes in 1923 tot 28 in 1926. Het aantal leerlingen varieerde er tussen de 205 en de 722. Met uitzondering van het jaar 1924 waren de niet-katholieken er zelfs in de meerderheid.

Het missieonderwijs onder vuur

Zoals dat ook voor andere missieactiviteiten het geval was, bracht het politieke rampjaar 1927 een debacle in de onderwijsactiviteiten teweeg en dit op alle niveaus. Het aantal gebedsscholen liep terug van 69 tot 40, de lagere scholen van de lage graad werden meer dan gehalveerd (van 34 tot 16), de "scholae mixtae" werden tot een vierde gereduceerd (van 28 tot 7) en de lagere scholen van de hoge graad verdwenen helemaal uit de statistieken.

De crisis van het missieonderwijs in Zuidwest-Hubei was geen geïsoleerd fenomeen, maar moet vooral in verband worden gebracht met de succesvolle militaire en politieke campagne in deze regio van de Guomindang, toen nog verenigd in een front met de communistische partij [324]. Het christelijk onderwijs was een van de voornaamste mikpunten in deze anti-imperialistische en antiwesterse propagandacampagne, waarin geradicaliseerde universiteitsstudenten, de zogenaamde "New Youth", het voortouw namen. Jessie Lutz toonde in een zeer verhelderende analyse van het antichristelijke denken in China (1920-1928) aan hoe de studentenbeweging na de incidenten in Shanghai van 30 mei 1925 en de anti-imperialistische protestbeweging die erop volgde, werd geradicaliseerd en in het vaarwater terechtkwam van

---

323. Statistieken van het aantal lagere scholen van de lage graad: 1923: 44 (39J.-5M.); 1924: 44 (37J.-5M.); 1925: 27 (20J.-7M.); 1926: 34 (29J.-5M.); 1927: 16 (12 J.-4 M.); 1928: 27 (22J.-5 M.).

324. Lutz, *Chinese Politics*, 218-232.

de revolutionaire politiek. Een belangrijk praktisch resultaat van dit nochtans fragiele huwelijk tussen culturele en politieke stromingen was de beweging voor het herstel van de soevereiniteit op het gebied van onderwijs, "the Movement to Restore Educational Rights", die in eerste instantie was gericht tegen het missieonderwijs. In de ogen van deze universitair gevormde studenten was de missie, door het gunstige cocon van de exterritorialiteit waarin zij zich bevond, sterk verbonden met de politiek van de westerse mogendheden en de voor China vernederende realiteit van de ongelijke verdragen. De politieke agitatie richtte zich in die periode dan vooral tegen het missieonderwijs van zowel katholieken als protestanten, omdat dit "een van de meest visuele vormen van het westerse imperialisme" was. Wat in het begin van de jaren 1920 nog een noodkreet van academici was, groeide in de sfeer van de 30-meibeweging (1925) en het succes van de militaire expeditie naar het Noorden (1927) uit tot het voornaamste praktische programmapunt van de nieuwe politieke coalitie.

Lutz wijst er ook op dat de bekommernis van de Guomindang voor het onderwijs niet vanuit haar liberale doctrine was ingegeven, maar veeleer vanuit een autoritaire drang om via het onderwijs zelf de ideologie van de natie te bepalen. Vooral daarom ageerden de revolutionairen zo fel tegen het godsdienstonderricht in de missiescholen, omdat ze dat beschouwden als een tastbaar element van een rivaliserende ideologie die zij niet konden dulden. Alle scholen moesten volgens de "*Sen min chu-i*" of de voorschriften van Sun Yat-sen worden ingericht, voor de Guomindang de enige aanvaardbare doctrine voor de Chinese burger. Scholen die hieraan niet voldeden konden geen door de regering erkend diploma afleveren [325].

De antiwesterse agitatie was in de provincies Hunan en Hubei bijzonder intens. Ook in het vicariaat van de Belgische franciscanen werden de effecten van de anti-imperialistische propaganda zeer scherp gevoeld. De missie leed niet alleen op materieel vlak veel schade. De expeditie belemmerde ook in grote mate de bewegingsvrijheid van de Europese missionarissen en bemoeilijkte hun apostolaat. Bovendien werkte de nationalistische campagne bijzonder aanstekelijk op de inlandse priesters en seminaristen, wat de verhoudingen met de Europese missionarissen ernstig verstoorde [326]. De Educational Rights Movement, die nauw verbonden was met de Northern Expedition, bracht ook de onderwijsinfrastructuur van de missie zware slagen toe, waarvan zij in de daaropvolgende jaren slechts moeizaam herstelde. Sindsdien werden de meeste missiescholen door de revolutionaire troepen gesurveilleerd en volgens de "*sen min*"-principes ingericht: het godsdienstonderricht werd er verboden en het portret van Sun Yat-sen kreeg een ereplaats. In bepaalde gevallen, zoals in Jingmen en Jingzhou, werden de schoollokalen bezet en een deel van de missiegebouwen geplunderd [327]. De ontmanteling

---

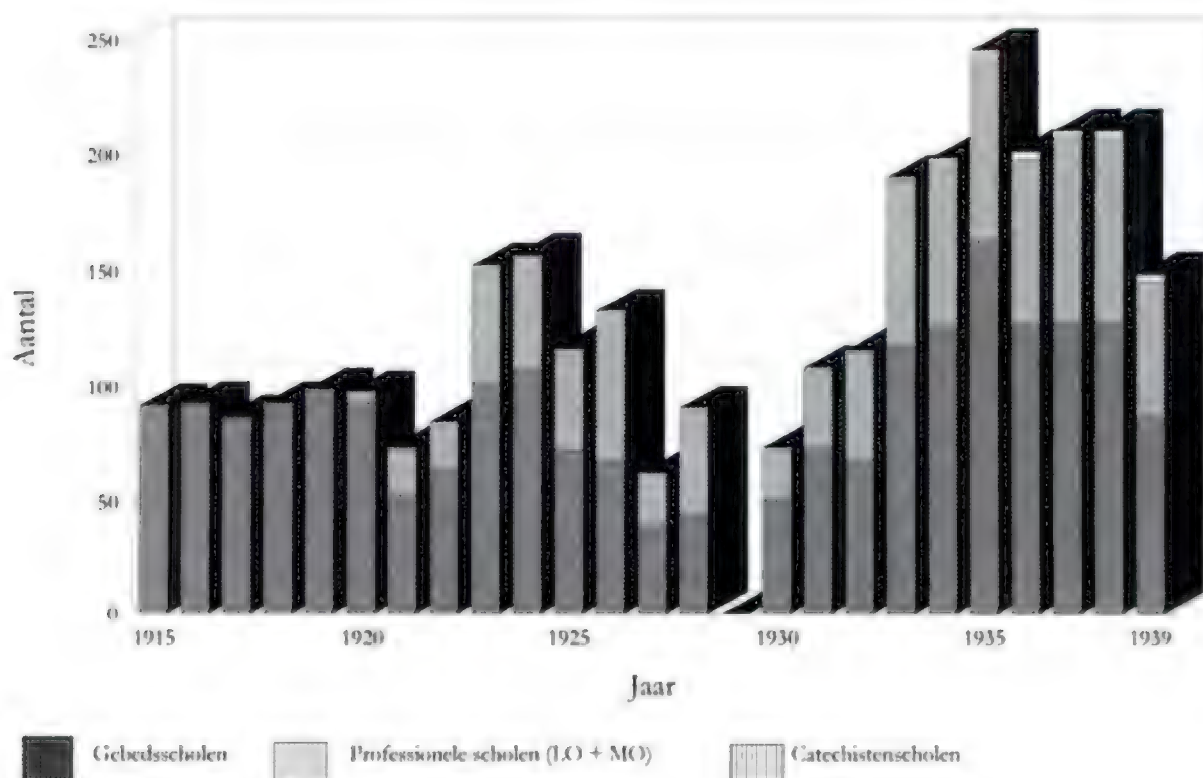
325. Lutz, *Chinese Politics*, 218-232. Over het verbod van godsdienstonderricht, zie ook: AMBZB, 10.569 map 1, de Warzée d'Hermalle aan Vandervelde, 9 febr. en 8 maart 1926.
326. Over het nationalisme bij de inlandse clerus, zie hoofdstuk V.
327. AGOFM, SK564, 40, 50-54, Jans aan Gubbels, 24 dec. 1926, 15 jan. 1927. Over de nieuwe onderwijspolitiek en de "sen min"-principes: *Spectator*, I-10 (17 juni 1928); I-11 (2 dec. 1928); II-2 (17 mei 1929).

van het missieonderwijs in Zuidwest-Hubei was zo ingrijpend dat generaal visitator Lunter de toestand in 1930 vergeleek met die onder bisschop Everaerts. De nieuwe bisschop zou volgens hem al zijn werkkracht en energie nodig hebben om aan deze toestand te verhelpen [328].

Professioneel onderwijs binnen een confessioneel kader

Gubbels besteedde aan het onderwijs meer dan behoorlijke aandacht. Het aantal scholen - gebedsscholen en lagere scholen inbegrepen - steeg tussen 1930 en 1935 van 73 tot 243 en het aantal leerlingen nam toe van 1371 tot 6264. De professionaliseringsbeweging in het katholieke missieonderwijs die in de jaren 1920 op gang was gekomen, werd onder Gubbels voortgezet, maar niet meer met dezelfde gedrevenheid. In de grotere missiecentra Yichang, Jingzhou, Jingmen, Shashi en Enshi richtte de missie wel scholen op waar het officiële regeringsprogramma werd gevolgd, maar nominaal nam het aantal gebedsscholen sneller toe. De professionele scholen die door de missie werden opgericht, waren meestal lagere scholen van de lagere graad [*ts'ou teng*], soms lagere scholen van de hogere graad [*kao teng*]. Tot Gubbels in 1932 een voorbereidingscollege of proefschool[329] oprichtte bij het kleinseminarie bestond er geen afzonderlijk middelbaar onderwijsnet

Figuur 19:
vergelijking tussen het aantal gebedsscholen en het aantal professionele scholen (1915-1939)



328. AGOFM, SK569, 124, Lunter aan Marrani, 19 juli 1930.
329. AGOFM, SK571, 22, Lunter aan Marrani, 21 febr. 1931; AGOFM, SK571, 118-121, Gubbels, "Prospectus et relazione", 20 jan. 1931; AGOFM, SK571, 132-137, Moris, "Relatio", 23 okt. 1931; AGOFM, SK573, 6-8, Lunter aan Marrani, 18 febr. 1932.

in het vicariaat van de Belgische franciscanen. Hiervoor moesten de katholieken van Zuidwest-Hubei naar de middelbare staatsscholen van Enshi, Yichang of Jingzhou of naar de katholieke missiescholen in het naburige vicariaat Wuhan. Daar hadden de Amerikaanse franciscanen een katholieke middelbare jongensschool [*wen hio*] en de Soeurs de Nôtre Dame de Namur van de Amerikaanse provincie een katholieke middelbare meisjesschool [*Chan tao hio*] gesticht. In 1936 werd te Shashi de oprichting van een middelbare school [*tchong hio*] in het vooruitzicht gesteld, als gevolg van een samenwerking tussen de lokale autoriteiten en de missie [330].

Het experiment van de "gemengde" scholen werd voortgezet, maar niet meer met dezelfde geestdrift als voordien. De aantrekkingskracht van de professionele missiescholen met een officiële erkenning van de regering [*lignan*] op niet-katholieke leerlingen was nochtans groot. In de zich snel ontwikkelende Chinese maatschappij werd een op westerse leest geschoeid onderwijs alsmaar belangrijker, vandaar ook de grote interesse van de lokale autoriteiten voor deze missie-initiatieven [331]. De missie deed echter ernstige inspanningen om binnen de normen die haar door de Staat waren opgelegd, zoveel mogelijk het confessionele karakter van de missiescholen te behouden. Het was niet toegelaten om tijdens de lesuren godsdienstonderricht te geven, maar de katholieke leerlingen werden aangemaand om voordien, tussen 7 en 7.30 uur 's morgens, de mis bij te wonen. Na de lessen werden de catechismus en de christelijke leer uitgelegd door een Chinese priester of een Europese missionaris en werd er een avondgebed gelezen.

Het garanderen van een godsdienstige opvoeding was een nog prangender probleem bij katholieken die middelbaar onderwijs volgden in de officiële staatsscholen. Om te verhinderen dat hun godsdienstige overtuiging zou verwateren, werden zij samengebracht in een soort "homes" of "boardinghouses", waar zij van de plaatselijke missionaris catechismusonderricht en de nodige godsdienstige begeleiding kregen. Bij de visitatie van het missieonderwijs in 1932 door Georges-Marie de Jonghe d'Ardoye bestonden er dergelijke huizen in Yichang, Jingzhou en Enshi [332]. De visitator beval dit initiatief warm aan [333].

De bekommernis voor het behoud van een zeker confessionalisme in het missieonderwijs kwam ook tot uiting in de correspondentie en jaarrapporten van Gubbels. Doordat de missie op materieel vlak zware klappen had geïncasseerd en door de inflatie, moest de onderwijsinfrastructuur met minder middelen worden heropgebouwd. Het lijkt erop dat de bisschop er

---

330. *Spectator*, V-3 (15 febr. 1932); IX-5 (15 maart 1936).
331. *Spectator*, VI-2 ; VI-7 (15 april 1933); VI-9 (1 juni 1933); VII-15 (1 sept. 1934); VIII- 5 (15 maart 1934); IX-3 (15 febr. 1936); IX-4 (1 maart 1936); IX-5 (15 maart 1936); XI-14 (15 aug. 1937); IX-17 (1 okt. 1937); XII-4 (1 maart 1938); XII-15 (15 sept. 1938).
332. Georges-Marie de Jonghe d'Ardoye was geboren in België en lid van de Franse missions étrangères de Paris. Van 1933 tot 1938 was hij bisschop van het apostolisch vicariaat Yunnan, nadien apostolisch delegaat en nuntius in verschillende landen. In 1932 was hij secretaris van Costantini, apostolisch delegaat. In deze functie visiteerde hij verschillende katholieke scholen in Centraal-China, waaronder die in het vicariaat Zuidwest-Hubei. *Les Missions en Chine*, 455.
333. *Spectator*, IV-3 (15 april 1931); V-3 (15 febr. 1932); V-7 (15 april 1932).



Een van de belangrijkste verwezenlijkingen van de missionering nieuwe stijl was de professionalisering van het onderwijs. De foto toont Johannes-Berchmans Moris voor een goed uitgeruste klas.

de voorkeur aan gaf om het onderwijs in die context opnieuw tot "de essentie" te herleiden. In zijn jaarrapport van 1932 stelde hij uitdrukkelijk dat hij de rekrutering voor de kerkelijke functies beschouwde als een van de voornaamste taken van het missieonderwijs. Hoewel de gemengde scholen, waar ook niet-katholieken waren toegelaten, niet van het toneel verdwenen, werden ze in de jaarrapporten van de bisschop niet meer vermeld. De bisschop rapporteerde wel dat hij in Yichang een proefschool had opgericht waar middelbaar onderwijs werd verstrekt, maar hij voegde er onmiddellijk aan toe dat de voorbereiding op het seminarie er centraal stond. In zijn jaarrapport van 1935 maakte hij wel gewag van een middelbare school die het regeringsprogramma volgde, maar hij stelde expliciet dat de lessen vooral door seminaristen en door katholieke leken werden gevolgd. De bekommernis van Gubbels voor het confessionalisme in het onderwijs blijkt ook uit de oprichting van talrijke gebedsscholen en catechistenscholen, vooral na 1935, wanneer de onderwijsstatistieken als gevolg van de groeiende politieke onrust wat terugliepen [334]. De zorg voor de katholieke geest in het onderwijs kwam ook in andere franciscaanse vicariaten aan het licht. In Hankou werden naast een regionaal seminarie ook een regionale middelbare school en een regionale normaalschool opgericht, waarvan op de bisschoppenconferentie van 1932 werd gesteld dat "deze scholen onder alle opzichten christelijk zouden zijn" [335].

De nieuwe toevlucht tot het confessionalisme moet ook in verband worden gebracht met een nieuwe vorm van combattiviteit, gepredikt door de Katholieke Actie. De groeiende staatsbemoeienis op onderwijsvlak na 1927 wakkerde dit confessionalisme wellicht nog aan. Reeds tijdens de eerste sessie in Hankou wezen de prelaten het verbod op godsdienstonderricht in de geregistreerde scholen aan als een van de voornaamste hinderpalen voor de uitbreiding van de katholieke Kerk in hun regio. Zij pleitten voor een strijdbare opstelling van de Chinese katholieken tegen wat zij "de onrechtvaardige schoolwet" noemden en stuurden impliciet aan op een soort "mini-schoolstrijd" in China. Zij waren immers van oordeel dat er in China - zoals dit in Nederland, Engeland en België het geval was - een vrij (lees: confessioneel) onderwijsnet moest worden ingericht, dat zowel juridisch als op het vlak van subsidiëring werd gelijkgesteld met het staatsonderwijs. De rechten van de Kerk om confessioneel onderwijs te organiseren en de vrije schoolkeuze van de ouders moesten via de Katholieke Actie worden verdedigd en uitgedragen in privé-gesprekken, kranten en vlugschriften. Het voornaamste probleem was echter dat de Chinese katholieken meestal niet

334. Over de initiatieven van Gubbels inzake onderwijs: AGOFM, SK569, 103-111, *Spectator*, 3 febr. 1930; AGOFM, SK571, 118-121; SK573, 140-144; SK584, 446-450; SK585, 481-484, Gubbels aan Marrani, 20 okt. 1931, 10 aug. 1932, 6 aug. 1937, 7 aug. 1938; AGOFM, SK571, 22; SK573, 6-8, Lunter aan Marrani, 21 febr. 1931, 18 febr. 1932; AGOFM, SK575, 61-84, "Minuta Conferentiae Episcopalis Regionis XI", 13 juni 1933; AGOFM, SK586, 155-163; SK587, 13-18, Vlaminck aan Bello, 27 febr. en 10 okt. 1938. Zie figuren 15, 18, 19: na 1935 namen als gevolg van de politieke onrust zowel het aantal scholen als het aantal studenten geleidelijk af, tot respectievelijk 139 en 4004 in 1939.

335. AGOFM, SK573, 236, "Minuta Conferentiae Episcopalis Regionis XI", 23-27 mei 1932.

voldoende beslagen waren om zich in het publiek te manifesteren én dat zij met te weinig waren [336]. Daarom kwam er in de praktijk weinig terecht van het confessionele tegenoffensief dat de bisschoppenconferentie voorstelde. Het jaar nadien, in 1933, voer zij dan ook een veel gematigder koers. Onderwijsperikelen werden best zoveel mogelijk op het lokale niveau geregeld, in overleg en in overeenstemming met de plaatselijke autoriteiten. Ook bij andere politiek geladen materies, zoals de aankoop en huur van gronden door de Kerk, konden de bisschoppen een beroep doen op de Consultatieve Regionale Commissie die was samengesteld uit wijzen van de Katholieke Actie en in deze materie advies kon verlenen [337].

De onderwijsproblematiek bekleedde na de Eerste Wereldoorlog een cruciale plaats in het apostolaat van de Belgische franciscanen in China. In de jaren 1920 stapte het vicariaat Yichang onder impuls van Jans actief mee in de professionaliseringsbeweging die het moderne katholieke missieapostolaat kenmerkte. In beperkte mate kwam er zelfs een ontkoppeling van de concepten "onderwijs" en "bekering" tot stand. Als gevolg van de anti-imperialistische campagne van het nationalistische regime van Guangzhou in 1927 en de politieke onrust die erop volgde, werden grote delen van het missieonderwijs ontmanteld. Gubbels keerde in de daaropvolgende jaren terug naar de oude zekerheden. Hoewel we hem moeilijk van een ideologische antipathie ten aanzien van de nieuwe missiologische denkbeelden kunnen verdenken, moeten we toch vaststellen dat hij in de onderwijsproblematiek een meer behoudsgezinde koers voer dan zijn voorganger. De grotere openheid ten aanzien van de profane werkelijkheid, die vooral in de jaren 1920 in de sfeer van het nieuwe missiebeleid furore maakte, zwakte in de jaren 1930 af. In zijn correspondentie en rapportering over het onderwijs gaf niet de professionalisering, maar wel de confessionalisering de toon aan. Gubbels realiseerde wel een aanzienlijke kwantitatieve uitbreiding van het missieonderwijs, maar vooral inzake gebedsscholen en lager onderwijs. Instellingen voor middelbaar en hoger onderwijs bleven schaars en waren integraal gericht op de priesteropleiding.

Bescheiden professionalisering van de gezondheidszorg

In het kader van de verwetenschappelijking van het missiebedrijf was ook de gezondheidszorg heel nadrukkelijk aan de orde. Hoewel *Maximum illud* (1919) en *Rerum ecclesiae* (1926) [338] een aantal impliciete verwijzingen naar de problematiek bevatten, kwam het debat rond de professionalisering van de gezondheidszorg in de missie pas goed op gang na de missietentoonstelling van 1925. Het onderzoek dat de Commission Médicale de l'Exposition Missionnaire als voorbereiding op de tentoonstelling had uitgevoerd, had aan het licht gebracht dat de gemiddelde levensduur van de missionarissen slechts 78% bedroeg van die van de Europeanen. Een vertrek naar de

336. Voor het profiel van de katholieke Chinees, zie hoofdstuk V.
337. AGOFM, SK575, 66, "Minuta Conferentiae Episcopalis Regionis XI", 13-20 juni 1933.
338. Bertini, *Pie XI et la médecine au service des missions*, 30-32.

missie verkortte dus de levensverwachting met maar liefst veertien jaar. De franciscaan Augustinus Gemelli, die dit onderzoek had geleid, was tot de vaststelling gekomen dat vooral de eerste drie jaar in de missie cruciaal waren in dit "selectieproces". Als de missionaris erin slaagde om die periode door te komen, verhoogde hij zijn overlevingskansen aanzienlijk. Van groot belang was ook de beschikbaarheid van professionele verzorging tijdens het missieleven. De nabijheid van een westers geneesheer deed de levensverwachting van een missionaris met 12% toenemen [339].

Het gegeven dat bepaalde besmettelijke ziekten zoals tyfus of malaria het missiepersoneel decimeerden was niet nieuw. Iedereen die bij de missie betrokken was, werd vroeg of laat met deze morbide aspecten van het missiebestaan geconfronteerd. Voor het eerst werd echter het probleem van de sterfte onder het missiepersoneel op wetenschappelijke gronden vastgesteld en werd aangetoond dat een professionele gezondheidszorg in staat was om aan deze problemen te verhelpen. Het revolutionaire van deze inzichten lag hem vooral in de mentaliteitsverandering die zij in zich droegen. De kans op een vroegtijdige dood in de missie werd voordien beschouwd als een integraal deel van het missionarissenbestaan. "Het zich overleveren aan de goddelijke genade" en "een offerbereidheid tot in de dood" waren elementen van de spiritualiteit en de aantrekkingskracht van het missionaris-zijn, denken we maar aan het martelaarsverlangen dat bij de roeping van heel wat franciscaanse Chinamissionarissen een rol speelde [340]. Door de verwetenschappelijking van het missiebedrijf die in de Vaticaanse missietentoonstelling werd aangeprezen, gingen de wetenschap en de rede als het ware hun rechten opeisen en werd het menselijk ingrijpen in de missiepraktijk belangrijker. De professionaliseringsbeweging droeg dus ook een zekere mate van secularisering in zich. Dat is wellicht de reden waarom de protagonisten van de beweging zich zoveel mogelijk op het hoogste kerkelijke gezag beriepen. Volgens de Leuvense professor Havet, die op de Missiologische Weken van Leuven een pleidooi hield voor de uitbouw van een professionele medische infrastructuur in de missie, was de integratie van de wetenschap verantwoord, zolang zij de belangen van het apostolaat diende. Deze evolutie, die ook in andere takken van het maatschappelijk leven werd waargenomen, was volgens hem onafwendbaar en werd door de paus zelf aanbevolen [341].

Het protestantse voorbeeld was in het discours rond de uitbouw van een professionele gezondheidszorg in de missie expliciet aanwezig. De protestanten hadden reeds veel vroeger en veel massaler professionele lekengeneesheren voor hun missies ingeschakeld. Volgens Havet beschikten zij in 1923 reeds over 1778 dergelijke geneesheren - waarvan 1564 in Azië alleen al - en dit terwijl de professionele lekengeneesheer in de katholieke missies zo goed als afwezig was. Deze markante achterstand werd meestal integraal toegeschreven aan een gebrek aan financiële middelen in de katholieke missies. In een lezing voor het Institut Catholique de Paris verklaarde Bertini

339. Gemelli, *La mortalità dei missionari*. Geciteerd door: Bertini, *Pie XI et la médecine*, 18-19.
340. Zie hoofdstuk III, 3.
341. Havet, "Les médecins missionnaires", 167.



De gezondheidszorg was een belangrijk contactmiddel met niet-katholieke Chinezen. Zij maakte onder invloed van het nieuwe missiologische denken een bescheiden professionalisering door. Een Europese en een inlandse franciscanes missionaris van Maria dienen elementaire zorgen toe in een geïmproviseerd dispensarium in open lucht.

deze achterstand - heel terecht trouwens - vanuit een behoudsgezinde mentaliteit in de katholieke missies, waaruit een voorzichtige terughoudendheid voortvloeide ten opzichte van elke verandering in de apostolaatsmethoden [342].

Nadat de Vaticaanse missietentoonstelling het urgentiekarakter van de gezondheidsproblematiek in de missie aan de orde had gesteld, kwam er in katholieke missiekringen een opmerkelijke inhaalbeweging op gang. Bertini nam zelfs de term "kruistocht" in de mond [343]. De uitbouw van een op wetenschappelijke basis georganiseerde gezondheidsinfrastructuur stond hierbij centraal. Vooral de katholieke universiteiten speelden gretig in op deze nieuwe trend. In 1926 richtte de Université Catholique de Lille met succes een cursus geneeskunde in voor missionarissen. Hetzelfde gebeurde in 1927 aan de universiteit van Parma [344].

In Leuven gaf men er de voorkeur aan om katholieke leken met een professionele medische vorming voor de missies te engageren, veeleer dan de missionarissen zelf, wiens hoofdbezigheid op het pastorale vlak lag, een aanvullende medische opleiding te geven. Dat waren ook de doelstellingen van AUCAM, de Association Universitaire Catholique d'Aide aux Missions, die in 1925 door de Leuvense missioloog Pierre Charles was opgericht en van de eveneens in 1925 opgerichte Medische Hulp aan Centraal-Afrika. Deze organisaties wilden missieroepingen onder de katholieke intellectuele leken tot stand brengen. De bedoeling was dat katholieke geneesheren, ingenieurs en professoren hun deskundigheid massaal ten dienste zouden stellen van de katholieke missies. Havet, die over deze problematiek verschillende lezingen hield, achtte een uitbreiding van de medische vorming van de katholieke missiezusters, die zich minder actief met het apostolaat inlieten, wel verantwoord. Vanuit deze optiek werd aan de Leuvense universiteit een "Cours d'assistantes infirmières coloniales" ingericht [345]. In het Duitse Würzburg werden dezelfde opties genomen. Er werd een katholiek medisch missie-instituut opgericht, waar lekengeneesheren die zich ten dienste wilden stellen van de missies, werden opgeleid. Het instituut organiseerde ook speciale sessies voor missionarissen [346].

Onder het motto "la médecine au service des missions" trad er vanaf ca. 1925 een algemene mobilisering op van de professionele geneeskunde

342. Bertini, *Pie XI et la médecine*, 28. Andere verwijzingen naar het protestantse voorbeeld: *Ibid.*, 25-27, 29; Havet, "L'assistance médicale dans les missions catholiques", 106; Id., "Les médecins missionnaires", 167-168, 170, 174; AGOFM, SK564, 62-65, Clement aan Klumper, 2 april 1927.

343. Bertini, *Pie XI et la médecine*, 33.

344. Loiselet, "L'initiation missionnaire", 176-183; Bertini, *Pie XI et la médecine*, 37: in 1928 hadden reeds 88 missionarissen de cursus gevolgd.

345. Over de nood aan professionele lekengeneesheren in de katholieke missies: Havet, "Les médecins missionnaires", 170; Id., "L'assistance médicale dans les missions catholiques", 105-109. Deze ideeën werden ook verdedigd door de vooruitstrevende scheutist Joseph Rutten, wiens project tot oprichting van een professioneel hospitaal in Xiwanzi (Mongolië) binnen de congregatie nochtans controversieel was. Vanysacker, "The personal initiatives of Rutten". Over AUCAM: Pirotte, *Périodiques missionnaires*, 29-32, 54-56. Het archief van de Medische Hulp aan Centraal-Afrika bevindt zich op het KADOC.

346. Bertini, *Pie XI et la médecine*, 36-48; *De Stem*, XIV (1926-1927) 189.

ten gunste van de katholieke missies. In het vicariaat Yichang gebeurde dit op zeer bescheiden schaal. Jans probeerde wel om de gezondheidsinfrastructuur in zijn vicariaat uit te breiden, maar wanneer hij moest kiezen tussen onderwijs en gezondheidszorg, ging zijn prioriteit uitdrukkelijk naar het eerste. Omwille van de financiële problemen waarmee het vicariaat had te kampen - en die door de inflatie nog werden versterkt - probeerde de bisschop om zijn nieuw op te richten hospitaal in Shashi alsnog te laten financieren door de franciscanessen missionarissen van Maria. In 1926 had hij met dit doel de zusters van Jingzhou naar Shashi overgeplaatst. Doordat er problemen waren met de aankoop van de grond en door de weigering van de overste van de franciscanessen om financieel tussen te komen, kwam er van het nieuw geplande hospitaal in Shashi niets terecht [347].

Gubbels probeerde de bestaande gezondheidsinfrastructuur in de missie zo goed mogelijk in stand te houden en zo mogelijk uit te breiden. In de centrale residentie van Enshi werd wel een nieuw hospitaal opgericht, maar ook hier werd geen professionele lekengeneesheer aangesteld en beantwoordde de instelling niet aan de normen van een westers ziekenhuis. Opvallend is wel dat er in 1932, in de schoot van de regionale bisschoppenconferentie, werd geopteerd voor een grotere confessionalisering van de gezondheidssector. Men pleitte er namelijk voor dat de poliklinieken door een uitbreiding van het doopsel in stervensnood en de prediking meer tot de geloofsuitbreiding zouden bijdragen. Eigenlijk ging dit in tegen de opties die in de tweede helft van de jaren 1920 in progressieve missiologische kringen werden genomen. Deze klerikaliseringstendens werd echter ook in het missieonderwijs vastgesteld en heeft wellicht te maken met een natuurlijke reflex om in een periode van crisis terug te keren naar de oude methoden en zekerheden [348].

Tussen 1920 en 1940 deed er zich in het vicariaat Zuidwest-Hubei wel een opmerkelijke verbetering voor van de algemene gezondheidstoestand van het missiepersoneel. Als gevolg van de slechte hygiënische en sanitaire omstandigheden in de missies en de talrijke tropische ziekten stierven veel missionarissen een vroegtijdige dood. De grote vochtigheid en de grote temperatuurschommelingen waren in de vlakte rond Yichang verantwoordelijk voor talrijke gevallen van malariakoorts. Doordat besmette missionarissen naar de veel gezondere westelijke bergstreek konden worden getransfereerd, vielen er in het vicariaat geen slachtoffers door deze ziekte. Tyfus, tuberculose en cholera eisten wel een aantal slachtoffers. In vergelijking met de doden die het politieke geweld in de regio opeiste, was de invloed van de besmettelijke ziekten echter veeleer beperkt.

De levensverwachting van het missiepersoneel nam vanaf de jaren 1920 gevoelig toe. Vóór 1900 was de gemiddelde leeftijd van de Europese missionarissen bij overlijden slechts 40 jaar en de decennia nadien nooit hoger dan 49. Ook hier weer had de spreekwoordelijke "knik in de curve" plaats in het decennium 1920-1930. In deze cruciale overgangsjaren nam de

---

347. AGOFM, SK562, 110-111, 132-137, Jans aan Klumper, 7 mei 1925, 3 maart 1926.
348. AGOFM, SK573, 245, Massi, "Resconto del Congresso Intervicariale", 8 juni 1932; AGOFM, SK587, 86-87, 258-259, Gubbels aan Bello, 20 nov. 1938, 19 juni 1939.

Figuur 20:
leeftijdsstructuur van het missiepersoneel in Zuidwest-Hubei (1870-1950): gemiddelde leeftijd bij overlijden en overlijdensoorzaken (martelaarschap, besmettelijke ziektes)

	Aantal	Gem.lft.	Martel.	Gm.lf.M.	Besm.ziekte	Gm.lf.B.
<= 1900	13	40	1	28	2	36
1901-1910	6	49	3	33	0	0
1911-1920	7	45	0	0	1	38
1921-1930	14	55	5	39	1	31
1931-1940	6	70	1	50	0	0
1941-1950	17	70	0	0	1	45
> 1950	33	77	0	0	0	0
Totaal	**96**		**10**		**5**	

feitelijke levensverwachting van de missionarissen van Zuidwest-Hubei toe van 45 tot 55 jaar. Het decennium nadien steeg die verder tot 70 jaar. Uit de rapportering blijkt dat er een grotere bewustwording ontstond over de invloed van slechte hygiënische omstandigheden op de overdracht van besmettelijke ziekten. Het gebruik van kinine tegen malaria was in 1923 reeds verspreid en in de jaren 1930 kende de strijd tegen de vlektyfus meer en meer succes. Wellicht heeft ook de invoering van de verlofregeling in 1924 een gunstige rol gespeeld in de verbetering van de algemene gezondheidstoestand van de missionarissen. De professionalisering van de medische zorgen in de katholieke ziekenhuizen van Hankou en Shanghai, waar de missionarissen in geval van problemen naartoe werden gestuurd, hebben wellicht ook hun steentje bijgedragen [349].

Ook de orde legde een grotere alertheid aan de dag voor de gezondheidstoestand van de missionaris. In de vorming kreeg een beperkte, op de praktijk gerichte kennis van de geneeskunde voortaan een plaats. Gezondheidszorg in de eigenlijke zin van het woord werd bij voorkeur toevertrouwd aan een professionele geneesheer of magister. Evenmin als Havet pleitten de franciscanen voor een veralgemening van de missionaris-geneesheer in de missie. Een aantal missionarissen verkregen van hun reguliere overste wel de toelating om zich met geneeskunde in te laten [350].

In het vicariaat Zuidwest-Hubei was pater Columbanus Clement een merkwaardige uitzondering op deze regel. Nog voor de katholieke missiologie deze problematiek officieel ter tafel bracht, was in zijn persoon een

349. Over de invoering van de verlofregeling van de missionarissen, zie hoofdstuk II, 3. AGOFM, SK560, 33, Timmers, "Relatio quinquennale", 6 nov. 1923. *De Bode*, XIX (1931-1932) 279; XXII (1934-1935) 217. Vanysacker, "The personal initiatives of father J. Rutten".

350. AGOFM, SK567, 23-33, "Relatio congressus superiorum regularium ordinis fratrum minorumin Sinis", 26 juni-7 juli 1929; AGOFM, SK569, 11-18, Lunter aan Marrani, 7 febr. 1930.

opmerkelijk huwelijk tot stand gekomen tussen de missionaris en de geneesheer. Hoewel hij geen professionele medische vorming had genoten[351], legde hij zich gedurende heel zijn missiecarrière hoofdzakelijk toe op de gezondheidszorg. Reeds in 1911, kort na zijn aankomst in de Chinamissie op 3 november 1909, ontving hij de officiële toestemming van de Propaganda Fide "om in de missie de geneeskunde te beoefenen en indien nodig zelfs chirurgische ingrepen uit te voeren". In deze hoedanigheid was hij lange tijd bestuurder van het dispensarium van Jingzhou en in Yichang verzorgde hij tal van melaatsen. Bij de uitoefening van zijn taak stond vooral zijn pastorale gedrevenheid centraal. In zijn geschriften benadrukte hij de bekeringsresultaten die hij had weten te realiseren en veel minder de gezondheidsproblematiek die ermee gepaard ging[352].

Door zijn activiteiten in de gezondheidszorg wist hij ook buiten het missiemilieu een zekere bekendheid te verwerven. Het feit dat hij in 1925 naar Rome werd geroepen om mee te werken aan de medische afdeling in de Vaticaanse missietentoonstelling speelde hierin een belangrijke rol. Nadien keerde hij wel naar de missie terug, maar niet meer naar het vicariaat Zuidwest-Hubei. Hij deed zijn aanvraag om in het Chinese hospitaal Melotto te Hankou te werken, maar werd er directeur van het katholieke hospitaal. In 1929, op een moment dat de discussie rond de professionalisering van de gezondheidszorg volop aan de orde was, werd hij omwille van zijn verdiensten op dat terrein benoemd tot ridder in de Leopoldsorde. Dit feit maakte hem op heel wat fronten bekend, op de Belgische ambassade en zelfs in de protestantse media. Nadien ontving hij nog tal van eretekens en werd hij op verschillende plaatsen als spreker gevraagd[353]. Deze voor die tijd ongewone combinatie tussen de missionaris en de geneesheer verliep in het vicariaat Zuidwest-Hubei zelf niet vlekkeloos. Generaal visitator Gérenton was in 1929 vrij kritisch over Clement en dit oordeel werd nog door anderen gedeeld[354].

351. ASTOFM, MP Serdobbel, Adams aan kan.bestuurder van Sint-Rombout, 7 maart 1953; ASTOFM, MP Clement C, Correspondentie van Adams m.b.t. curriculum Clement, sept. 1960. ASTOFM, MP Clement C, Clement aan procurator, 12 dec. [1910].

352. AGOFM, SK555, 439-440, kopie apostolisch indult (SCPF N°109), 24 jan. 1911. Over zijn pastorale gedrevenheid: ASTOFM, MP Clement, Clement aan Delobelle, [1910], 23 juni [1910], 12 dec. [1910], 4 nov. 1911, 2 dec. 1913; Clement, *Verpleeghuis Lazaret Caritas*, 25; ASTOFM, SIN Mc 13, Fotomateriaal.

353. AGOFM, SK564, 62-65, Clement aan Klumper, 2 april 1927; AMBZB, nr. 11253, de Warzee aan de minister, 15 sept. 1929; ASTOFM, MP Clement C, François de Buisseret aan minister, 15 sept. 1929; Eretekens: *De Gentenaar*, 1958. Lezingen aan de "Unie der ingenieurs uit de speciale scholen van Leuven", 1943; *SML*, XII (1934) 26-42.

354. AGOFM, SK559,122-142, Gérenton, "Visitatierapport", 31 maart 1920; AGOFM, SK562, 144, Vlaminck aan Klumper, 17 april 1926; ASTOFM, LS Van der Straeten III, Van der Straeten aan Salesianus, 17 jan. 1926.



Een inlandse zuster van de Heilige Kindsheid met drie weeskinderen. De weeshuizen bleven in de jaren 1920 en 1930 het gezicht van de katholieke missionering bepalen. Ze stonden symbool voor het centraal stellen van de heilsdoelstellingen.

De Heilige Kindsheden: blijvend gezicht van de katholieke missionering in China

De Heilige Kindsheden hadden in de Chinamissie een zeer westerse en vooral katholieke signatuur. Ze stonden zowat symbool voor het centraal stellen van de heilsdoelstellingen in de missionering. Het is dan ook niet toevallig dat zij tijdens de onlusten van 1927, die voortvloeiden uit de succesvolle militaire expeditie van de Guomindang, fel werden geviseerd. In de nationalistische ideologie van dat ogenblik bekleedde de anti-imperialistische doctrine immers een centrale plaats. Onder impuls van de "anti-christian movement" werd ook fel tegen de missies geageerd. In het vicariaat Zuidwest-Hubei waren de Heilige Kindsheden, als gezicht van de katholieke missionaire aanwezigheid in de regio, een van de mikpunten van deze nationalistische agitatie. Zoals dat in 1891 en 1899 het geval was geweest, verschenen er in de plaatselijke kranten opnieuw tal van plakkaten tegen de Kindsheid. In maart 1927 werd er zelfs mee gedreigd om het weeshuis van Yichang in brand te steken, wat uiteindelijk kon worden verhinderd [355]. Tijdens de antiwesterse oprispingen van de jaren 1929-1930, waarvan Trudo Jans, Rupertus Feynaerts en Bruno Van Weert het slachtoffer waren, werden tal van missiegebouwen vernield. Het weeshuis van de missiepost Zhangjinhe werd met de grond gelijk gemaakt [356].

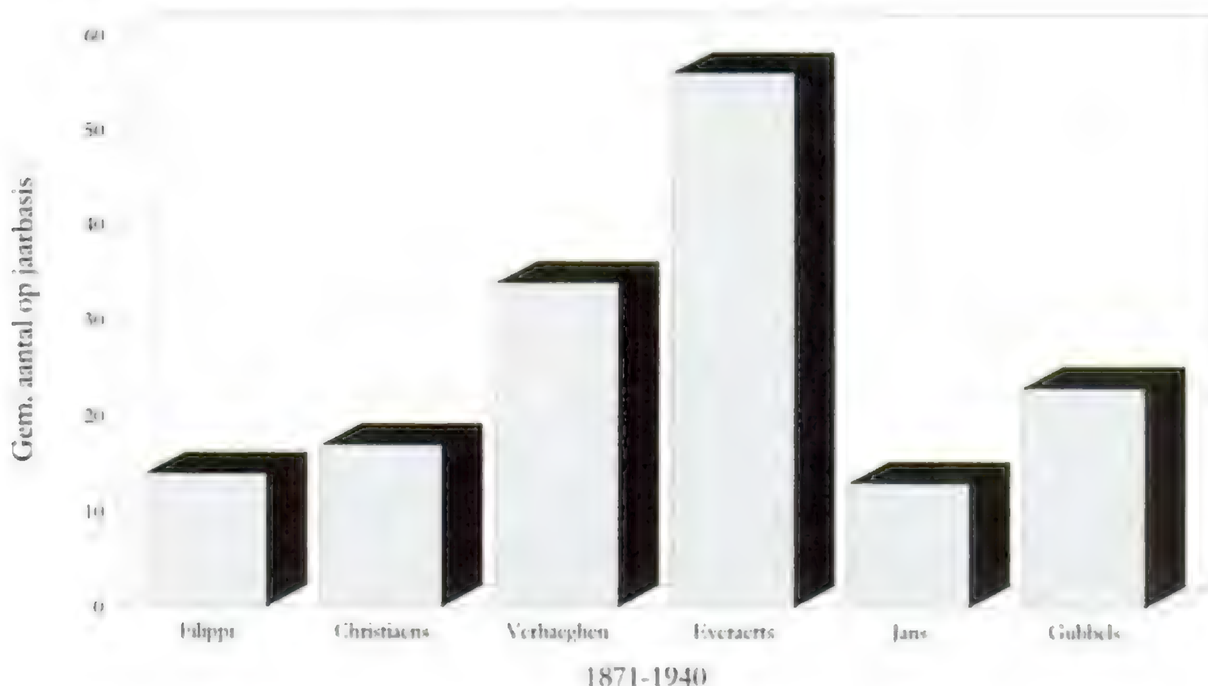
De onlusten leidden niet tot een graduele afbouw van dit bij uitstek katholieke werk. In 1922 telden de zes meisjesweeshuizen samen 424 weeskinderen. Verder bestond er een jongensweeshuis met tien kinderen en bevonden er zich nog 162 kinderen bij voedsters [357]. Bisschop Jans besteedde in zijn jaarrapporten weinig aandacht aan de weeshuizen, maar het gemiddelde aantal weeskinderen bleef schommelen rond de 380 [358].

Onder Gubbels werd de weeshuizeninfrastructuur verder uitgebreid. In een jaarrapport van 1932 wees hij erop dat het weeshuis van Yichang, samen met het vrouwencatechumenaat, het hospitaal en de kloosterresidentie waren verruimd. Tussen 1930 en 1940 steeg het gemiddelde aantal weesmeisjes van ca. 400 tot ca. 1100. Door het mislukken van de missionering onder de Tartaren was het aantal weesjongens onder Jans fel teruggelopen. Onder Gubbels verdubbelde hun aantal opnieuw. In een rapport aan de minister-generaal, waarin hij zijn visie op het apostolaat uiteenzette, bevestigde Gubbels nog eens nadrukkelijk de plaats en het belang van de Heilige Kindsheden, onder andere bij het dopen van de kinderen in stervensnood [359]. De blijvende subsidiëring van deze missieactiviteit door het Werk van de Heilige Kindsheid was in deze beleidsopties van doorslaggevende betekenis [360].

---

355. AGOFM, SK564, 34-35, 37, Janssen aan Gubbels, 28 febr. 1927.
356. AGOFM, SK569, 187-190, Vrijdaghs aan Marrani, 21 okt. 1930.
357. AGOFM, SK560, 42 (punt VII, 51a), Timmers, "Relazione quinquennale", 6 nov. 1923.
358. Zie figuur 9.
359. AGOFM, SK573, 142, Gubbels, "Relatio e Prospectus", 10 aug. 1932.
360. Over de financiering van de Heilige Kindsheid: AGOFM, SK577, 136-139, Gubbels, "Relatio annu", 8 aug. 1934; AGOFM, SK589, 106, 211-212, Turf aan Bello,

Figuur 21:
evolutie van het aantal jongensweeskinderen (1871-1940)



Hoewel de weeshuizen tot symbool van de missionering oude stijl waren uitgegroeid en ze in China zelf heel controversieel waren, bleef hun positie in de discussie rond de nieuwe apostolaatsvormen onaangetast. Ze stonden mede garant voor de continuïteit met het "oude" apostolaat.

Afbouw van de materiële bekeringsmotieven: naar een nieuwe formulering van de relatie Kerk-maatschappij

De nieuwe politieke situatie die in China ontstond met de vestiging van het nationalistische regime in Nanjing (1927), had ook gevolgen voor de missionering. Onder impuls van de nationalistische beweging werd het politieke systeem dat door de ongelijke verdragen in het leven was geroepen, ondergraven. Hierdoor kwamen een aantal apostolaatsmethoden, die gebaseerd waren op deze gunstige politieke en sociale positie van de missionering, in het gedrang [361].

---

22 maart en 23 juni 1941.

361. Een interessant fonds voor de studie van deze problematiek zijn de privé-papieren van De Codt, die tussen 1913 en 1921 juridisch raadgever was van de Waichiaopuh. Een kopie van dit fonds bevindt zich op de Verbieststichting te Leuven. Het bevat interessante nota's over de opheffing van de exterritorialiteit (nrs. 64, 85, 178, 185, 202, 418, 462), van de gemengde consulaire gerechtshoven te Shanghai (nr. 125) en van de concessies (nr. 65). Ook de indemniteitenkwesties (nr. 18, 22, 26, 27) kwamen hierin ter sprake en het recht van de christelijke missies om onroerende goederen in China te bezitten (nr. 354).

De interventie bij processen heeft afgedaan

Hoewel zijn benoeming tot reguliere overste hem strikt genomen niet het mandaat gaf om zich met het apostolaat zelf in te laten, drukte Natalis Gubbels tussen 1914 en 1921 hierop toch sterk zijn stempel. Een van de punten waartegen hij fel in verzet kwam, was de betrokkenheid van missionarissen in wereldlijke processen, een gebruik dat in China ruim was verspreid. Overtuigd van het feit dat hierin een groot gevaar voor misbruiken schuilging, kwam hij tegen deze toen gangbare praktijk in het geweer [362]. Geleidelijk groeide in het vicariaat een concensus rond de nieuwe houding. In 1923 verheugde provicaris Angelus Timmers zich erover dat de missionarissen zich nu veel omzichtiger dan vroeger opstelden in politieke aangelegenheden en processen en dat zij de instructies van de Propaganda Fide terzake goed naleefden. Drie jaar later schreef Valentinus Van der Straeten in dezelfde zin naar pater Salesianus: "het zich bemoeien met processen was door de oversten opgeschort en de missionarissen mochten nu alleen nog tussenkomen in kwesties die de Kerk rechtstreeks aanbelangden" [363].

De zich wijzigende tijdsomstandigheden en de veranderende kerkpolitiek in de jaren 1920 hebben ongetwijfeld bijgedragen tot deze consensus. De campagne van Natalis Gubbels van 1916-1918 kon hier echter bezwaarlijk op geïnspireerd zijn. Het pleidooi van Benedictus XV voor een meer universalistische opstelling van de katholieke missie en de daaropvolgende impulsen van de katholieke missiologie dateerden pas van 1919 en daarna. Men mag echter aannemen dat er zich ook aan de basis, bij een aantal jongere Chinamissionarissen, een voorzichtige mentaliteitsverandering aan het voltrekken was. Ook pater Lebbe keerde zich tegen deze praktijk [364]. Het groeiende nationalisme en de heftige antichristelijke campagne, die in 1926-1927 het vicariaat Hubei in hun greep hadden, wakkerden de kritische reflectie van de missionarissen over hun eigen optreden nog verder aan. Timmers gaf toe dat de missionarissen vroeger met graagte de zaken van de catechumenen bij de mandarijn verdedigden en dat zij hierbij niet altijd de nodige voorzichtigheid aan de dag legden. In bepaalde gevallen namen zij zelfs de verdediging op zich van zaken die "juridisch erg twijfelachtig waren", waardoor ze de "toorn, de haat en de wraakzucht tegen de christenen en missionarissen hebben opgewekt". De provicaris beaamde dat dit een van de oorzaken was van de vervolgingen die het vicariaat in 1927 hadden geteisterd.

Valentinus Van der Straeten zat met zijn redenering op dezelfde golflengte. Ook hij was ervan overtuigd dat de interventie bij processen meer kwaad dan goed had verricht. Het voordeel van dit systeem was dat de missionaris bij de mandarijn vaak een machtspositie had weten te verwerven, waardoor er meer bekeringen werden gerealiseerd omwille van de hulp en

---

362. AGOFM, SK557, 684-6, SK558, 311-316, Gubbels, "Relatio annua", 1 okt. 1916, 1 nov. 1918.
363. AGOFM, SK560, 31-32, 38, Timmers aan Klumper, 6 nov. 1923.
364. L(ei) M(ing) Y(uan) [V. Lebbe], *L'essai sans titre*, 18. Dit essay werd geanalyseerd in: Levaux, *Le Père Lebbe*, 87, 97.

bescherming die de missie in perioden van crisis kon bieden. De nadelen waren echter de vele martelaarschappen en de beperkte invloed van deze bekeringen op lange termijn. Van de ophefmakende bekering van de Tartaren, die door Marcellus Sterkendries was gerealiseerd, bleef nog weinig tastbaars over. Hét grote probleem bij de interventie bij processen was echter dat er maar al te dikwijls onrechtvaardige straffen werden uitgedeeld die een spiraal van haat en wraaknemingen uitlokten [365]. Volgens hem was dat de oorzaak van de toenmalige haat die tegen de missionarissen in tal van plakkaten en lokale kranten aan het licht kwam [366].

Het afstappen van de interventie bij processen als een werkbare apostolaatsmethode was een van de concrete resultaten van het nieuwe apostolische missiebeleid dat aan het eind van de jaren 1920 in China werd gevoerd. Het feit dat de aanzet voor deze vernieuwing in het vicariaat Zuidwest-Hubei reeds in 1916 was gegeven, nog voor *Maximum illud* (1919) de discussie rond deze problematiek officieel op gang bracht, toont aan dat de vernieuwingsbeweging in de missie niet enkel een "top-down"-beweging was, maar dat ook aan de basis werd gereflecteerd over het heroriënteren van het missieapostolaat.

Het protectoraat op losse schroeven

Een element dat speelde in deze reflectie over de relatie tussen Kerk en maatschappij, was de veranderende politieke toestand in China. Na de uitroeping van de republiek in 1911 werd geenszins een rem gezet op de afkalving van het centrale gezag en de militarisering op het provinciale niveau. Door de semi-revolutionaire toestand waarin het land door de burgeroorlog was verzeild geraakt, was het voor de missie zeer moeilijk geworden om haar eigen veiligheid te handhaven. In het vicariaat Yichang werden tussen 1922 en 1931 acht personeelsleden vermoord, waaronder één bisschop en twee Chinese priesters [367]. Doordat de centrale autoriteiten in Beijing niet langer hun invloed konden laten gelden op het lokale niveau, verminderde het effect van de internationale verdragen en van het Franse protectoraat. Als gevolg van de algemene anarchie waarin het land zich bevond, werden bepaalde regio's volledig of gedeeltelijk gecontroleerd door bandietenbenden. In deze omstandigheden was het voor de katholieke missie uitgesloten om haar "apostolaat door veiligheid of bescherming" nog verder te handhaven. Trudo Jans drukte in 1923 heel goed uit wat de implicaties waren van deze nieuwe politieke omstandigheden voor de uitoefening van het apostolaat op het lokale vlak. "Veiligheid werd vroeger als een bekeringselement gebruikt, maar nu zijn de

365. Van der Straeten gaf het voorbeeld van bisschop Verhaeghen die zich verschillende keren had laten beetnemen en hierdoor in het publiek zijn woord moest herroepen en aan de heidenen een vergoeding schenken.
366. ASTOFM, LS Van der Straeten III, Van der Straeten aan Salesius, 17 jan. 1926, z.d. [1926].
367. De volgende missionarissen werden tussen 1922 en 1931 vermoord: Julianus Adons (14/06/1922), Matthaeus Wang (1927), Tibertius Cloodts (25/08/1929), mgr. Trudo Jans (09/09/1929), Rupertus Feynaerts (09/09/1929), Bruno Van Weert (09/09/1929), Marinus Adons (07/04/1931), Paulus Li (15/11/1931).

missionarissen zelf onveilig en worden vernielingen door de Chinese regering niet langer vergoed". Ook andere missionarissen gaven impliciet toe dat de groeiende onveiligheid de sociale positie van de missionaris én van het katholieke apostolaat op het lokale vlak aantastte [368].

In de zaak van Julianus Adons, die in 1922 in zijn residentie door bandieten werd vermoord, ondervond het vicariaat van Zuidwest-Hubei voor het eerst aan den lijve dat het protectoraatssysteem niet langer operationeel was. De geplogenheden van het protectoraat bleven wel overeind, maar hun effect was minimaal, doordat de onderprefecturen van Lichuan, waar de moord had plaatsgevonden, zich niet onder de directe controle van de centrale autoriteiten van Hubei bevonden. De energieke maatregelen die de Chinese autoriteiten na tussenkomsten van de Belgische en Franse autoriteiten hadden aangekondigd, bleven uit en van de geëiste schadevergoeding werd geen cent uitbetaald [369].

Het Franse protectoraat over de Belgische katholieken in China werd in 1924 andermaal ter discussie gesteld. De katholiek Henri Jaspar bekleedde tussen 1921 en 1924 de portefeuille van Buitenlandse Zaken. Hij beschouwde het Franse protectoraat over de Belgische missionarissen in China als "een inbreuk op de Belgische prerogatieven als soevereine staat". Daarom liet hij zijn ambassadeurs in Parijs, Beijing en Rome informeren naar de mogelijkheden voor een grotere Belgische onafhankelijkheid ten aanzien van het Franse protectoraat [370]. Hoewel de Heilige Stoel dit voorstel toejuichte[371], adviseerden de betrokken ambassadeurs negatief. Ze schrokken er andermaal voor terug om Frankrijk, dat nog sterk aan zijn prerogatieven vasthield, voor het hoofd te stoten. Het Frans-Belgisch militair akkoord van 1920, dat in januari 1923 resulteerde in een gezamenlijke bezetting van het Duitse Ruhrgebied[372], was een bijkomend argument om het protectoraat niet ter sprake te brengen. Ook de directie van handel en consulaten van het ministerie van Buitenlandse Zaken was van oordeel dat een Belgisch initiatief rond de bescherming van haar katholieke missionarissen in China op een crisis met Frankrijk zou uitdraaien [373].

Na het verdrag van Locarno van oktober 1925 werd België geïntegreerd in een ruimer systeem van collectieve veiligheid, waardoor het Belgische buitenlandse beleid zich minder strak op Frankrijk hoefde te oriënteren. In de zaak van het protectoraat bleef de as Brussel-Parijs echter haar deugdelijkheid bewijzen. Op 11 maart 1924 volgde de liberaal Paul Hymans de katholiek Jaspar op Buitenlandse Zaken op. De nieuwe minister toonde zich een verdediger van het status-quo [374]. Zijn socialistische opvolger, Emile

---

368. AGOFM, SK560, 17-8, Jans aan Klumper, 15 jan. 1923.
369. AMBZB, 10.569 map 6, Everts (Belgisch ambassadeur) aan Jaspar, 9 febr. 1922; Eynard (Frans consul) aan de Fleuriau, 1922.
370. AMBZB, 10.569 map 1, Jaspar aan de Gaiffier (minuut van telegram), 26 febr. 1924.
371. AMBZB, 10.569 map 1, Beyens (Belgisch ambassadeur bij de H. Stoel) aan Jaspar, 15 maart 1924. *Osservatore Romano*, 2-3 februari 1925.
372. Luykx, *Politieke geschiedenis van België*, I, 313-315, 319-320.
373. AMBZB, 10.569 map 1, 2 annexes, de Warzée aan Jaspar: "Protection des missionnaires belges en Chine" (minuut), 20 febr. 1924.
374. AMBZB, 10.569 map 1, Hymans aan baron de Gaiffier d'Hestroy (Belgisch ambassadeur in Parijs) (minuut), 2 juni 1924.

Vandervelde (1925-1927), voer in China een pro-nationalistische koers en liet zich hiervoor sterk door het Amerikaanse standpunt inspireren. Hij achtte het evenmin opportuun om zich van het Franse protectoraat te distantiëren, hoewel de Heilige Stoel hierop leek aan te sturen [375]. De exclusiviteit van het Franse protectoraat was echter reeds door de feiten zelf achterhaald [376]. België trad nu geregeld zelf op voor zijn missionarissen, zij het steeds in overleg met de Franse diplomatie. In geval van schade dienden de twee landen een gezamenlijke protestnota in bij de Chinese regering. De voorzichtige diplomatie van de Belgische ambassade met het oog op een grotere betrokkenheid had vruchten afgeworpen [377].

Het was echter niet zozeer de assertievere houding van de Belgische diplomatie, maar veeleer de chronische toestand van onveiligheid in Centraal- en Noord-China die de invloed van het Franse protectoraat in de jaren 1920 ondermijnde. Door de afkalving van het centrale gezag vielen de kanalen weg waarlangs vroeger met succes sancties en schadevergoedingen waren afgedwongen. De zaak Julianus Adons uit 1922 illustreert dit voldoende. De militaire campagne van de Guomindang naar het Noorden, die gepaard ging met een heftige antichristelijke campagne (1925-1927), vergrootte nog de onveiligheid van de missionarissen in de regio Hankou en reduceerde de invloed van de Chinese autoriteiten in Beijing, die alleen nog formeel het centrale gezag uitoefenden [378].

Het Franse consulaat van Hankou beval een complete evacuatie aan van alle missionarissen en religieuzen die zich verder landinwaarts dan Hankou bevonden. De missionarissen van Yichang weigerden echter om op dit verzoek in te gaan [379]. In 1928 was de politieke toestand in het vicariaat Yichang nog dermate onveilig - een deel van de missieposten was zonder onderbreking door troepen bezet - dat de Belgische ambassadeur de Warzée zijn consul de opdracht gaf om de toestand ter plaatse te gaan evalueren. Na de mislukking van de concessieperikelen rond Hankou was het Belgische vicariaat uit de politieke actualiteit verdwenen. Het ontving 27 jaar lang geen enkel officieel Belgisch bezoek. Het diplomatieke bezoek van François de Buisseret aan de regio had zowel op lokaal-politiek als op psychologisch vlak een gunstig effect. Jans liet weten dat hij nadien geen enkele moeilijkheid meer had ontmoet met de plaatselijke militairen [380].

---

375. AMBZB, 10.569 map 1, 1 annex, van Ypersele de Strihou aan Vandervelde: "lettre apostolique sur les missions en Chine", 22 juni 1926.
376. AMBZB, 10.569 map 1, de Warzée aan Vandervelde: "protectorat religieux de la France sur les missions catholiques belges", 8 mei 1926.
377. AMBZB, 10.569 map 5, Dossier "P.B. Asie. Chine Intérêts belges. Incendie de la mission de Yong-Tcheng-you [*Yongshengyu*] (Mongolie, 1925)", 1925. Over de zaak Ruyffelaerts (1926): AMBZB, 10.569 map 1, de Warzée aan Vandervelde, 28 augustus 1926.
378. AMBZB, 10.569 map 1, de Warzée aan Vandervelde, 28 aug. 1926, 10 jan. 1927.
379. AMBZB, 10.569 map 1, Guillaume aan de Warzée, 22 april 1927.
380. AMBZB, 11253, de Warzée aan Hymans, 28 febr. 1928 (Annex 1: "Rapport pour le ministre de la mission belge à Yichang", 9 febr. 1928. Annex 2: "Situation politique dans les régions du Haut Fleuve", 9 febr. 1928); de Buisseret aan Hymans: "Evacuation des missions belges à Yichang, 9 maart 1928.

De drievoudige moord op 9 september 1929 te Xiaotang op bisschop Trudo Jans en op twee van zijn missionarissen, Rupertus Feynaerts en Bruno Van Weert, en dit slechts twee weken nadat Tibertius Cloodts door bandieten was vermoord, maakte echter op een pijnlijke manier duidelijk dat aan de chronische onveiligheid geen einde was gekomen. De analyse die de Belgische ambassadeur de Warzée van de toestand maakte, was scherp. De nationalistische regering was volgens hem niet in staat om de veiligheid van de buitenlanders te waarborgen. Het gezamenlijke Frans-Belgische protest bij de regering van Nanjing had niet het minste effect op de lokale autoriteiten. De schuldigen werden niet gestraft en de situatie van de franciscaanse missionarissen bleef precair. Twee maanden na de drievoudige moord, op 8 november 1929, werden de kerk en de residentie van Xiaotang door dezelfde bende in brand gestoken. In februari 1930 werden opnieuw verschillende kerken en residenties van de missie geplunderd en in brand gestoken, ditmaal in de regio rond Jingzhou. De missionarissen Corbisier en Mevis konden samen met een aantal christenen ternauwernood aan de dood ontsnappen. Opnieuw hadden er diplomatieke interventies op het hoogste niveau plaats, opnieuw met bitter weinig succes. Hierop raadde de Chinese minister van Buitenlandse Zaken C.T. Wang alle buitenlanders uit de regio Zuid-Henan en Noord-Hubei aan om zich naar de concessies te begeven, omdat de autoriteiten niet langer in staat waren hun veiligheid te garanderen. Opnieuw weigerden de katholieke missionarissen hierop in te gaan [381].

Ten slotte speelde ook de nieuwe politiek van de Heilige Stoel in de jaren 1920 een rol bij de uitholling van het Franse protectoraat. De eerste apostolisch delegaat Celso Costantini zette zich in om de katholieke missies zoveel mogelijk te ontdoen van de band met de westerse mogendheden. Dat kwam duidelijk tot uiting in een vertrouwelijke nota van augustus 1927, die gericht was aan alle bisschoppen in China en nieuwe instructies bevatte in verband met de schadevergoedingen. De apostolisch delegaat pleitte ervoor dat er bij een moord op een missionaris niet langer automatisch een schadeclaim zou worden ingediend bij de Chinese autoriteiten, "parce qu'il est contraire à l'esprit de l'Eglise de demander des compensations pécuniaires pour le sang des Martyrs". Volgens hem wekte dit in China de indruk dat met de Europeanen alles "met geld te regelen was". De schadevergoedingen die de westerse mogendheden vaak met geweld aan het land oplegden, werden meestal afgewenteld op de lokale bevolking die reeds onder een loodzware fiscale druk gebukt ging. Dit leidde tot haat en rancunegevoelens bij de niet-katholieke bevolking, die zich op haar beurt keerde tegen het missiewerk en de katholieke godsdienst.

Indien er dan toch schadevergoedingen werden geëist, dan deed men beter geen beroep op het precedent van Tianjin (20 juni 1870), waarbij de missie vrij over het bedrag kon beschikken. Costantini stelde voor dat de bisschoppen zich voortaan naar het precedent-Melotto zouden richten [382].

381. AMBZB, 11253, "Briefwisseling over moord op Trudo Jans", 26 sept. 1929; de Buisseret aan de Warzée, 17 sept. 1929, Annex 1: Vlaminck aan Gallet (Belgisch consul in Hankou), 15 nov. 1929.

382. *De Stem*, XI (1923-1924) 104-106: bevat een biografie van de Italiaanse franciscaan

Na de moord op deze Italiaanse franciscaan in 1923 werd in samenspraak met de lokale autoriteiten van Hankou een hospitaal opgericht ter nagedachtenis van deze missionaris. Deze vorm van schadevergoeding kwam de lokale bevolking rechtstreeks ten goede, wat haar volgens de apostolisch delegaat meer aanvaardbaar maakte. Verder pleitte hij voor een decentralisatie van de onderhandelingen. Hiermee kwam hij tegemoet aan een aloude Chinese eis, waarin men het conflictgehalte van een incident wou beperken door het op het lokale niveau te behandelen [383]. Costantini was van oordeel dat de missies alleen in uitzonderlijke gevallen een beroep mochten doen op de invloed van de buitenlandse legaties, die hierbij steeds moesten handelen met respect voor de christelijke vrijheid [384]. Hierdoor zouden de katholieke missies in China zich nog explicieter losweken van het Franse protectoraat. Het is niet duidelijk in hoeverre Costantini zich in deze nota had laten inspireren door het protestantse voorbeeld. De Amerikanen verzaakten aan de schadevergoeding die hun krachtens het Bokserprotocol van 1900 was uitgekeerd en besteedden die aan studiebeurzen voor Chinese studenten in hun land [385]. De apostolisch delegaat leunde sterk aan bij de meer neutrale antikolonialistische politiek van de Verenigde Staten in China. Ook België schaarde zich, onder impuls van haar socialistische minister van Buitenlandse Zaken Emile Vandervelde, achter dit standpunt [386].

De diplomatieke afwikkeling van de viervoudige moordzaak van 1929 in het vicariaat Yichang toont echter aan dat er vooral aan franciscaanse kant een grote terughoudendheid bestond om zich inzake schadevergoeding strikt aan de apostolische instructies te houden. In haar contacten met de regering van Nanjing bleef de Belgische legatie - zoals tot dan toe gebruikelijk was geweest - haar rechten op schadevergoeding kenbaar maken. Op hetzelfde moment was de ambassade echter in onderhandelingen gewikkeld rond de teruggave van haar concessie in Tianjin en ze had in het kader van de onderhandelingen over het nieuwe Chinees-Belgische handelsverdrag van 1928 reeds principieel afstand gedaan van haar exterritorialiteitsrechten. In deze context was het kenbaar maken van haar principieel recht op schadevergoeding dan ook minder politiek geladen [387].

De grootste weerstand tegen de nieuwe instructies kwam echter van de missies. Deodatus Janssen, de missieprocurator in Shanghai, en pater Vandevelde, procurator en woordvoerder van de Belgisch-franciscaanse missie in België, probeerden door tussenkomst bij het Belgische ministerie van

Angelico Melotto, die op 4 sept. 1923 werd vermoord; *De Stem*, XIX (1931-1932) 111: foto van het Melotto-hospitaal.

383. Ku, "The Shaping of the Late Qing's Policy", 105-106.
384. AMBZB, 10569 map 1, "Instructions données par le délégué apostolique aux évêques qui avaient des affaires d'indemnités", 2 aug. 1927 (Annex: de Warzée aan Vandervelde, 2 nov. 1927); AMBZB, 11253, Annex 1 bij: de Warzée aan Hymans, 31 maart 1930.
385. Levaux, *Le père Lebbe*, 156.
386. Vermeersch, *Belgische buitenlandse betrekkingen*, 177-194.
387. AMBZB, 11253, Note verbale, 16 sept. 1929 (Annex 2: de Warzée aan Hymans: "massacre de missionaires belges au Hubei", 21 sept. 1929; AMBZB, 11253, de Buisseret aan Li Fang, 16 sept. 1929; AMBZB, 11253, Annex 1: de Warzée aan Hymans, 16 nov. 1929; AMBZB, 11253, de Warzée aan Hymans, 31 maart 1930; AMBZB, 11253, Hymans aan de Warzée, 16 juli 1930.

Buitenlandse Zaken en bij de Belgische legatie in Beiping alsnog hun recht op schadevergoeding gaaf te houden. Ze verwezen hierbij naar een Italiaans precedent, waar ook schadevergoeding zou zijn uitbetaald. Minister van Buitenlandse Zaken Hymans was echter niet van plan om initiatieven te nemen die indruisten tegen de politiek van de Heilige Stoel. Via zijn ambassadeur in Beijing liet hij het zogenaamde Italiaanse precedent natrekken, waaruit bleek dat dit op een fiasco was uitgedraaid. Via zijn ambassadeur in Beiping kwam hij te weten dat Deodatus Janssens voor zijn persoonlijk initiatief in de zaak van de schadeclaims door de apostolisch delegaat op de vingers was getikt. Gubbels, die wellicht achter dit initiatief zat en die trouwens bijkomende financiële middelen best kon gebruiken voor de grootse bouwplannen die hij op dat moment voor Yichang koesterde, had met de tussenkomst van de apostolisch delegaat blijkbaar zijn lesje geleerd [388]. Na de moord op Marinus Adons in 1931 liet hij in een brief aan de Belgische consul weten "dat er geen kwestie van was om schadevergoeding te eisen voor het leven van een dierbare overledene". Hij was wel van plan om in de drie onderprefecturen waar pater Marinus had gewerkt, en met steun van de lokale autoriteiten, een klein hospitaal-dispensarium te laten oprichten [389].

Ook de Belgische legatie liet zich in de zaak Trudo Jans van september 1929 door het precedent Melotto leiden. De Warzée was van oordeel dat inzake compensaties het initiatief van de provinciale autoriteiten moest komen. Hij stelde voor dat ter plaatse een publieke inschrijving voor een of ander werk van openbaar nut zou worden georganiseerd, dat dan aan de missionaris zou worden opgedragen [390]. Voor zover dit in documenten was na te trekken, bleef dit initiatief van de lokale autoriteiten van Zuidwest-Hubei uit. Na de moord op Marinus Adons op 7 april 1931 werd een gezamenlijke Frans-Belgische protestnota ingediend bij de Chinese autoriteiten in verband met de voortdurende onveiligheid in de regio. Er werd echter geen schadevergoeding geëist.

Het ijveren van de apostolisch delegaat voor het afschaffen van de schadevergoedingen en voor het instellen van diplomatieke betrekkingen met de Heilige Stoel, werd in Frankrijk echter geïnterpreteerd als een directe aanslag op de Franse protectoraatsrechten in het Verre Oosten. De beschuldigingen van "gallofobie" aan het adres van Costantini klonken zelfs door tot in het Franse parlement. De initiatieven van Costantini waren - zoals de Belgische ambassadeur in Beiping Jules Guillaume terecht opmerkte - vooral ingegeven door de nieuwe beleidslijnen vanuit Rome [391]. Ook na de vervan-

388. In een brief aan provicaris Vlaminck had Costantini zich zeer scherp uitgelaten over het initiatief van procurator Janssen om schadevergoeding te vragen. Deze laatste had zijn vraag ook aan de apostolisch delegaat gericht. Ten vertrouwelijken titel maakt de Warzée een kopie van deze brief over aan Hymans: AMBZB, 11235, de Warzée aan Hymans, 2 aug. 1930 (annex).

389. Voor de visie van de franciscaanse missionarissen op de schadevergoedingen: AMBZB, 11253, Lippens aan de Belgische consul in Hankou, 5 sept. 1929; Hymans aan de Warzée, 16 juli 1930; de Warzée aan Hymans, 16 juli 1930; Gérard, "Note pour le service des ordres", Brussel, 3 maart 1931; AMBZB, 11253, Gubbels aan consul, 23 april 1931; Egbert Graeffe (zaakgelastigde in Beiping) aan Hymans, 27 mei 1931.

390. AMBZB, 11235, Zaak Jans (09/09/1929): de Warzée aan Hymans, 2 aug. 1930.

391. AMBZB, 11253, Guillaume aan Hymans, 8 juni 1934.

ging van Costantini door Zanin, probeerde de Heilige Stoel aan België een grotere onafhankelijkheid ten aanzien van het Franse protectoraat aan te praten, om zo de weg vrij te maken voor directe diplomatieke betrekkingen tussen het Vaticaan en de Chinese republiek. Dat was de inhoud van een confidentieel gesprek dat Jules Guillaume in Beiping had met de auditeur van de apostolisch delegaat Zanin, Antoniutti. Guillaume ging akkoord met het argument van de prelaat dat het Franse protectoraat nog slechts nominaal bestond. Hij wees erop dat hij zelf reeds verschillende keren was tussengekomen ten voordele van de Belgische missionarissen en dat hij geen enkel recent voorbeeld kende van een succesvolle Franse interventie [392].

Guillaume, die in de contacten met de nieuwe Guomindang-regering van Nanjing en in de onderhandelingen over een nieuw voorlopig Chinees-Belgisch handelsverdrag (1928) een doortastende rol speelde, liet ook deze kans op een diplomatiek succes niet onbenut. Hoewel hij bij Frankrijk, dat nog zeer sterk op zijn titel van "beschermer van de missies" was gesteld, geen ressentiment wenste te creëren, pleitte hij er toch voor dat België op een zeer voorzichtige manier de controle over zijn missionarissen zou overnemen. Ter gelegenheid van het komende bezoek van de generaal overste van Scheut aan China, zou hij hem meedelen dat zijn missionarissen voortaan een Belgisch paspoort zouden krijgen. Na het gunstig advies van de Politieke Directie en de Directie voor Handel, waarop wellicht het akkoord van de minister volgde, bracht de ambassadeur een officieel bezoek aan de Belgisch-franciscaanse missie in Yichang (mei 1934) en liet hij met de volmondige toestemming van Gubbels ook deze missionarissen inschrijven bij de Belgische legatie [393].

Hoewel het Franse protectoraat over de Belgische missionarissen niet principieel werd afgeschaft, was het in 1934 toch feitelijk uitgehold [394]. De oorlogssituatie in China en de gedeeltelijke bezetting door Japan vanaf 1937 maakten het voor Frankrijk nog moeilijker om zijn reeds fel aangetaste protectoraatsrechten uit te oefenen, te meer omdat het Vaticaan niet erg vasthield aan het Franse privilege [395]. Met het instellen van de Chinese hiërarchie in 1946 en de benoeming van Riberi als eerste nuntius in China werden er voor het eerst officiële diplomatieke betrekkingen ingesteld tussen China en het Vaticaan, wat het Franse protectoraat impliciet overbodig maakte.

Het is typerend voor de nieuwe politieke situatie waarin de katholieke missies zich na de herziening van de ongelijke verdragen bevonden, dat er op

---

392. AMBZB, 11253, Telegrammes chiffrés (n° 72-75) van de Warzée aan het kabinet, 16, 17, 21 sept. 1929; AMBZB, 11253, Hymans aan de Warzée: "protection des missions" (minuut), 3 dec. 1929.
393. AMBZB, 11253, Guillaume aan Hymans (très confidentiel), 1 febr. 1934; AMBZB, 11253, Reactie op het voorstel van Guillaume: "Chine. Protection des missions", 24 maart 1934; Telegramme chiffré (n° 24), 24 april 1934; Guillaume aan Hymans, 26 mei 1934.
394. AMBZB, 11235, van Ypersecle aan Jaspar, 24 okt. 1934; Guillaume aan Spaak, 2 sept. 1936. In het minderbroedersarchief te Sint-Truiden bevinden zich de originele Franse paspoorten van Lippens (1912) (ASTOFM, L.6) en Leontius Adams (1930) (ASTOFM, A.1.6.). Zie ook: Verhelst, "De Belgische missie in China", 37, 39-40.
395. AMBZB, 11253, Guillaume aan Spaak, 10 jan. 1938.

de regionale bisschoppenconferenties van Hubei van 1932 en 1933 veel belang werd gehecht aan het onderhouden van vriendschappelijke relaties met de lokale burgerlijke autoriteiten. Zonder rechtstreeks naar de instructies van de apostolisch delegaat te verwijzen, stelden de kerkvoogden voor dat de problemen liefst op het lokale niveau werden opgelost, via de methode van de "vriendschappelijke overtuiging". De tussenkomst van de consuls werd het best zoveel mogelijk gemeden [396]. Het protectoraatsregime en het apostolaat door bescherming dat ermee samenhing, waren dus ook op het lokale niveau achterhaald.

De bouwpolitiek valt stil

Als gevolg van het groeiend nationalisme in China werd het eigendomsrecht van de katholieke missies, zoals dit in de bilaterale conventies Berthemy-Gérard van 1865 en 1895 was overeengekomen, opnieuw ter discussie gesteld. In het spoor van de antichristelijke en anti-imperialistische campagnes in de jaren 1920 werden op verschillende plaatsen pogingen ondernomen om deze overeenkomst terug te schroeven [397]. De uitvaardiging van het decreet van 28 juni 1928 door de nieuwe nationalistische regering van Nanjing bezegelde deze evolutie. Het eigendomsrecht van de katholieke missies werd niet afgeschaft, maar wel aan strenge restrictieve voorwaarden onderworpen [398]. Vooral de zeggingsmacht van de lokale autoriteiten en de retroactieve kracht van dit decreet wekten de bezorgdheid op van de missieverantwoordelijken. De Franse regering heeft altijd geweigerd om wat zij als een "eenzijdige en onrechtmatige opheffing van de conventie Berthemy-Gérard" beschouwde, te aanvaarden.

Het is echter de verdienste van de apostolisch delegaat Costantini geweest, door zijn voorzichtige diplomatie het eigendomsrecht van de missie, dat in het decreet van 1928 principieel was ingeperkt, feitelijk veilig te hebben gesteld. Door zijn toedoen vaardigde de regering van Nanjing op 24 juni 1931 een besluit uit waarin de retroactieve geldingskracht van het decreet van 1928 ongedaan werd gemaakt en waarin werd gestipuleerd dat de missies in China het recht hadden om bezittingen in "eeuwige huurpacht" te hebben, wat volgens waarnemers neerkwam op aankoop [399]. Hiermee kwam een

---

396. AGOFM, SK573, 239. SK575, 68, "Minuta Conferentiae Episcopalis Regionis XI", 23-27 mei 1932, 13-20 juni 1933.

397. AMBZB, 10.569 map 1, "Les nouvelles religieuses", 1 febr. 1921; AMBZB, 11253, Graeffe aan Hymans: "propriété foncière, baux a perpétuitée", 30 juli 1932; van Ypersele de Strihou aan Hymans: "Message du Pape au peuple Chinois", 15 okt. 1928; "Missionnaires belges en Chine", 1928: generaal Feng Yuxiang had in Noord-China veel gronden van de missie geconfisqueerd. In november 1923 was het vicariaat Zuidwest-Hubei nog van deze restrictieve maatregelen gespaard gebleven: AGOFM, SK560, 47, 6 nov. 1923.

398. AMBZB, 11253, Guillaume aan Hymans, 25 juli 1928 (Annex: "Règlement gouvernant les missionnaires étrangères en Chine, 20 juli 1928"). Het decreet stelde volgende voorwaarden aan het huren van huizen of gronden door de missies: 1) toestemming van de Chinese autoriteiten; 2) proportionaliteit met de behoeften van de missie; 3) geen commerciële doeleinden; 4) alle bestaande transacties moesten gerapporteerd worden aan de lokale autoriteiten.

399. AMBZB, 11253, Graeffe aan Hymans, 30 juli 1932; van Ypersele aan Hymans,

voor de missie gunstige interpretatie van de Chinese term "*tsou*" ("prendre en location") in gebruik en konden de missionarissen blijven genieten van de speciale regeling die voor hen in de conventie Berthemy-Gérard was overeengekomen.

Dit nam niet weg dat de toepassing van de decreten op het lokale vlak nog problemen opleverde. Op de tweede regionale bisschoppenconferentie van Hubei en Hunan (1933) kwamen de nieuwe bepalingen inzake eigendomsrecht ter sprake. De bisschoppen waren van oordeel dat de nieuwe wetgeving een ernstige hypotheek kon leggen op het katholieke missiewerk. Ze stelden echter vast dat de interpretatie en de toepassing van deze wetten verschilden al naargelang van het ministerie waartoe men zich richtte. Na contacten met ambassades en consulaten kwamen zij tot de vaststelling dat de oude bepalingen inzake eigendomsrecht van kracht bleven. De bisschoppen stelden drie vuistregels op waarnaar zij in de dagelijkse missiepraktijk wensten te handelen. Op lokaal vlak moesten de missieverantwoordelijken zoveel mogelijk goede en vriendschappelijke relaties met de autoriteiten nastreven. Vervolgens zouden zij zich richten naar de internationale overeenkomsten die in deze aangelegenheden werden getroffen. Ten slotte werd voor de regio Hubei-Hunan een Consultatieve Regionale Commissie in het leven geroepen, die was samengesteld uit een soort raad van wijzen uit de Katholieke Actie en waaraan delicate aangelegenheden in verband met onderwijs- of grondperikelen konden worden voorgelegd [400].

Dat in het kader van het missiologische debat in de jaren 1920, waarin de bekering als enige en absolute missiedoelstelling van haar sokkel werd gehaald, ook de op westerse leest geschoeide bouwpolitiek ter discussie werd gesteld, hoeft niet te verwonderen. De pleidooien van de apostolisch delegaat voor een geïnlandiseerde Chinees-christelijke kunst vonden veel weerklank, maar werden niet overal met evenveel enthousiasme onthaald [401]. Niet alleen bij de stijl van de missiegebouwen, maar ook bij het principe van de missie-eigendommen en van de majestueuze bouwpolitiek werden in de jaren 1920 ernstige kanttekeningen gemaakt. Apostolisch visitator de Guébriant kapittelde de gebruikelijke bouwwoede in de Chinamissies, waarbij de gebouwen in totale disproportie waren met de werken waarvoor ze moesten dienen, als "la maladie de la pierre". Hoewel Costantini voor de missie het recht op eigendom wist veilig te stellen, drong hij er bij de katholieke missieverantwoordelijken in China op aan dat zij hun bezittingen zouden beperken tot wat strikt noodzakelijk was voor het apostolaat [402]. Inzake bouwpolitiek prees hij een zekere terughoudendheid aan. Hij was van oordeel dat de missie niet al te veel geld in gebouwen mocht steken, omdat het voornaamste doel van de missionering de vorming van de gelovigen was.

---

4 dec. 1933; Guillaume aan Hymans, 21 maart 1934.

400. AGOFM, SK575, 21-22, 65-66, "Minuta Conferentiae Episcopalis Regionis XI", 13-20 juni 1933.

401. Costantini, *L'art chrétien dans les missions.* Kritiek op Costantini: Interview Luypaert, 17.

402. AVENOFM, 313.31 IV, "Conferentie onder voorzitterschap van de Guébriant", 16-19 febr. 1920; AMBZB, 11253, Paul Claudel (Franse minister Buitenlandse Zaken) aan Hymans, 22 maart 1935. "Chine, missions, protection Ninghsia".

Verder pleitte hij voor budgettaire voorzichtigheid bij het aanvangen van nieuwe bouwavonturen: "men beginne niet aan nieuwe werken zonder er eerst voorzichtig voor gezorgd te hebben met welke middelen men ze later zal kunnen blijven steunen" [403].

Bisschop Jans was de eerste apostolisch vicaris van het vicariaat Zuidwest-Hubei die de paden van het traditionele apostolaat, waarin ook de bouwpolitiek een centrale plaats bekleedde, verliet. Het is twijfelachtig of hij dit zeer bewust en weloverwogen heeft gedaan. Het feit dat er tijdens zijn bisschopsjaren geen enkel nieuw gebouw oprees in Zuidwest-Hubei had vooral te maken met de politieke onlusten die het vicariaat tussen 1926 en 1931 teisterden. In 1927 schatte Jans de schade aan de missie-infrastructuur op 500.000 fr. Er waren zeventien residenties beroofd, zeven residenties verwoest en 100 secundaire kapellen afgebroken of vernield. Met zijn door de inflatie aangetaste budget wou de bisschop vooral prioriteit geven aan de uitbouw en de kwalitatieve verbetering van het onderwijs [404].

Niet alleen op materieel vlak, maar ook op apostolaatsgebied kreeg de missie van de Belgische franciscanen in China het flink te verduren. Zoals de majestueuze en op westerse leest geschoeide bouwpolitiek de legitimiteit van de kerkelijke aanwezigheid in het binnenland had uitgedrukt, zo toonde de massale vernietiging van de kerkelijke infrastructuur - zonder dat die adequaat kon worden heropgebouwd - aan dat de maatschappelijke positie van de missie aan het tanen was. Het is niet toevallig dat dit fenomeen gepaard ging met een crisis in de bekeringsbeweging. Vooral het feit dat er voor materiële vernielingen niet langer een schadevergoeding werd uitbetaald, betekende een ernstige aantasting van wat in China zo belangrijk werd geacht, namelijk het gezicht van de missie. Voor het eerst in de geschiedenis van het vicariaat was er dan ook een negatieve evolutie in het aantal katholieken vast te stellen. Onder Jans was de afvalligheid nog beperkt, onder Gubbels was die massaal. Op tien jaar tijd werd het aantal katholieken gehalveerd, meer bepaald van 34.000 tot 17.000.

Verschillende missionarissen wezen op dit probleem. Sommigen benadrukten dat het wegvallen van materiële voordelen bij een bekering een rol speelde. Anderen wezen erop dat de katholieken als gevolg van de nationalistische campagnes het object werden van spot en aanvallen. "We hebben geen klein voordeeltje meer met christen te worden", zegden de heidenen, aldus pater Cloodts. "Wij hebben helemaal geen gezicht meer en verzinken in de schaamte". Volgens Trudo Jans drongen de christenen zelf erop aan dat er minstens enige vorm van schadevergoeding zou worden gevraagd wanneer een van hun bidplaatsen werd vernield: "anders worden we uitgelachen als we nog bidden en verliezen we ons gezicht" [405].

---

403. AGOFM, SK584, 446-450, Gubbels, "Relatio, 1936-1937", 6 aug. 1937.
404. AGOFM, SK564, 45; SK565, 89-92, Jans aan Klumper, 3 nov. 1926; Jans aan Marrani, 7 oktober 1927; AGOFM, SK569, 187-190, Vrijdaghs aan Marrani, 21 okt. 1930.
405. ASTOFM, MP Cloodts T I, Cloodts aan Salesianus, 25 mei 1929; ASTOFM, LS Jans III, Notitieschrift van Marinus Adons over Trudo Jans, [1929].



Interieur van de majestueuze kathedraal in neoromaanse stijl die bisschop Gubbels in het begin van de jaren 1930 in Yichang liet bouwen. Op dat ogenblik werd in veel Chinese missievicariaten reeds voor een inlandse vormgeving gekozen. Voor het buitenzicht, zie blz. 325.

Ondanks zijn grote ambitie en zijn onbetwistbare capaciteiten slaagde Gubbels er niet in om de neergaande bekeringscurve om te buigen. Hoewel hij zeer goed vertrouwd was met het nieuwe missiologische gedachtegoed waar inzake bouwpolitiek werd gepleit voor "inlandisering", opteerde de bisschop voor continuïteit en voor een terugkeer naar de oude zekerheden. Deze conservatieve "back to normalcy"-reflex, die na een oorlogs- of crisisperiode ook op andere terreinen van het maatschappelijk leven tot uiting komt, typeerde het apostolaat van Gubbels. Door de pijlsnel stijgende inflatie, die een gevolg was van de oorlogsinspanningen van de centrale staat, was de financiële draagkracht van de missie ernstig aangetast, zodat de middelen ontbraken om de sterk gehavende missie-infrastructuur op hetzelfde niveau als vroeger herop te bouwen. Het feit dat de Amerikaanse minderbroedersprovincie van de Holy Name in New York hier wel toe in staat bleek, was voor Gubbels een doorslaggevend argument om een substantieel deel van het vicariaat aan hen en nog niet aan de inlandse clerus toe te vertrouwen [406].

Van bij de aanvang zette hij ook de bouwpolitiek van weleer voort. Hij kocht met toestemming van de lokale burgerlijke autoriteiten gronden en huizen aan en liet in Yichang het weeshuis, het vrouwencatechumenaat, het hospitaal en de kloosterresidentie bij het seminarie verruimen [407]. Een beslissing die Gubbels typeerde, was de bouw van een majestueuze kathedraal in Yichang, in neoromaanse stijl, naar het voorbeeld van de Sint-Antoniuskerk te Rome. Het bouwproject zou 120.000 fr. kosten en was een ernstige financiële aderlating voor het budget van de missie, dat door de inflatie reeds sterk was ingekrompen [408]. Gubbels zette echter onverstoord zijn plan door dat de nodige luister aan de bisschoppelijke residentie moest bijbrengen. Het blazoen van de missie moest worden opgepoetst. Nieuwe bekeringen bleven echter uit.

2.3. De missiepastoraal in het teken van meer kwalitatieve diepgang

Ook nog tijdens het interbellum bleef de katholieke missionering in China op een dubbele leest geschoeid. In de marge van de bekeringspastoraal die exclusief op de niet-katholieken was gericht, maar weinig succes had, ontwikkelde zich in de Chinamissies ook een strikt binnenkerkelijk georiënteerde sacramentenpastoraal. Tijdens de regionale bisschoppenconferentie van 1932 werd er zelfs gesuggereerd om een "functionele verdeling" van de missionarissen in die zin door te voeren. Het rapport stelde voor dat sommige missionarissen zouden worden ingezet voor de bekering van de heidenen, terwijl andere - minder dynamische missionarissen wellicht -

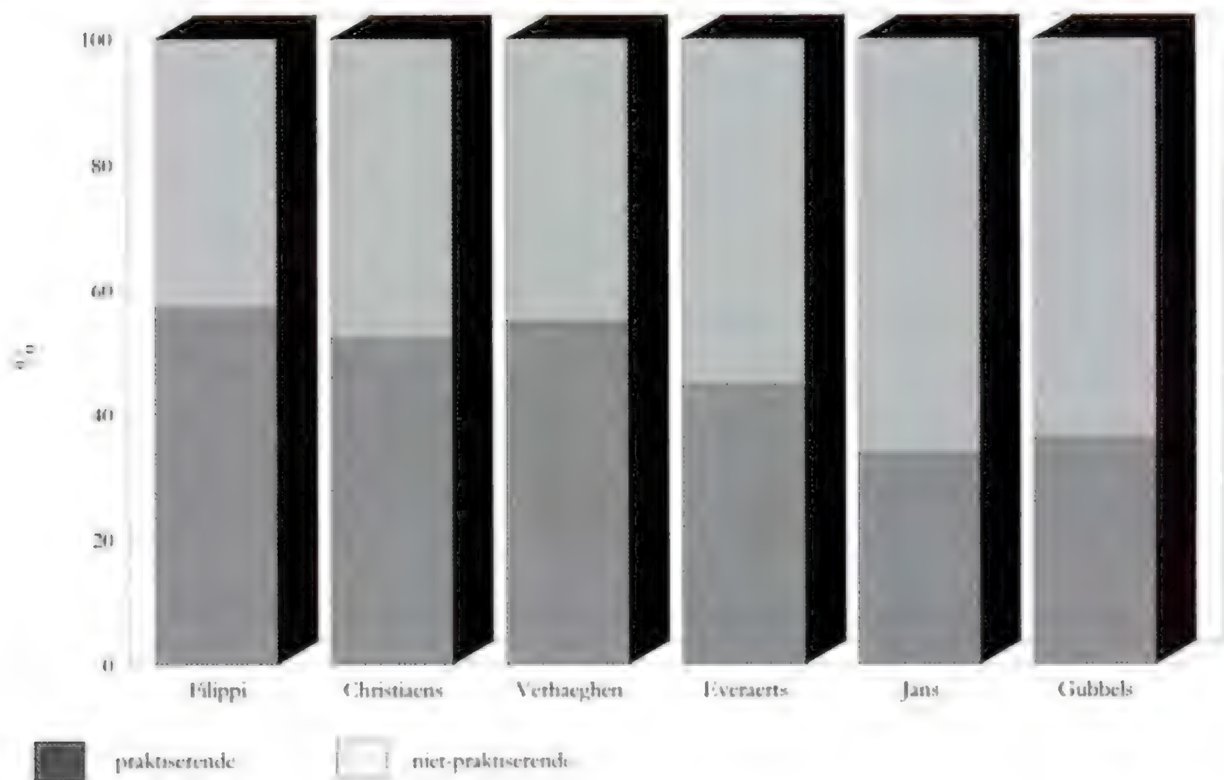
406. AGOFM, SK571, 89-90, 94-96, Gubbels aan Marrani, 16 jan. en 30 maart 1931. De overdracht was rond op 7 juli 1936: *Les missions en Chine*, 316. Zie ook hoofdstuk V, 1.
407. AGOFM, SK573, 140-144, Gubbels, "Relatio e Prospectus", 8 okt. 1932. De verruiming van de kloosterresidentie bij het seminarie was een eenzijdige beslissing van de bisschop en was in de orde zeer controversieel.
408. AGOFM, SK575, 127-134, Gubbels, "Relatio", 25 sept. 1933.

zouden instaan voor de zorg van de gelovigen [409]. In deze paragraaf wordt onderzocht in hoeverre de professionaliseringsbeweging die de katholieke bekeringspastoraal in haar greep had, ook haar invloed had op de missiepastoraal, met name op de sacramentenzorg, de religieuze vorming, de organisatie van de katholieken en de seminarieopleiding.

2.3.1. De sacramentenzorg blijft centraal

De kritische reflectie over de eigen methodologie, die in het spoor van het missiologische debat van de jaren 1920 op gang was gekomen, bracht in het katholieke missieapostolaat van China een soort Copernicaanse revolutie tot stand, waarbij zelfs inspiratie werd gezocht bij de aloude vijand. De spiegeling aan het protestantse voorbeeld was echter niet van die aard dat de katholieke missie haar eigenheid volledig opgaf. Hoewel de progressieve missiologie de stichting van een inheemse Kerk als het voornaamste missioneringsdoel naar voren had geschoven, stapte de katholieke missionering niet af van wat Thaddeus Jacobs in zijn dagboek van 1922 als "de zaligmaking der zielen" had omschreven. De sacramenten werden nog steeds beschouwd als het uitgelezen middel om deze heilsdoelstellingen te bereiken. De katholieke missiepastoraal in China bleef hierdoor sterk sacramenteel georiënteerd.

Figuur 22:
praktiserende katholieken op basis van het aantal jaarlijkse communies (1872-1940)



---

409. AGOFM, SK573, 244 (vierde zitting), Massi, "Resconto del Congresso Intervicariale", 8 juni 1932.

Figuur 23:
evolutie van de dooppraktijk bij kinderen (1922-1940)



De priester speelde nog steeds een centrale rol in de sacramentenpastoraal. Ter gelegenheid van de jaarlijkse missie bezocht hij zijn buitenposten en kregen de katholieken de gelegenheid om hun paasplichten te vervullen. Biechten werden gehoord, huwelijken werden op een kerkelijke manier geregeld. Het toedienen van het vormsel en het verlenen van dispensatie behoorden tot de bevoegdheid van de bisschop en gebeurden ter gelegenheid van de vier- tot vijfjaarlijkse bisschoppelijke visitatie. Door het stilvallen van de bekeringsbeweging in de jaren 1920 verminderde ook het aantal sacramenten dat werd toegediend. Het initiatief van Pius X om de dagelijkse communie te stimuleren, bleef in de missie niettemin effect sorteren [410]. Het stilvallen van de bekeringsbeweging kwam vooral tot uiting in de spectaculaire daling van het aantal vormsels en doopsels. Ook een vermindering van de praktiseringsgraad van de katholieken onder de bisschoppen Jans en Gubbels was niet te ontkennen [411].

De professionaliseringstendens liet de sacramentenpastoraal niet volledig onberoerd. Ze kwam tot uiting in de grotere zorg die aan het sacrament van het doopsel werd besteed. De voorbereiding op het doopsel werd

---

410. Zie figuur 12. Het gemiddelde aantal communies per katholiek op jaarbasis steeg van acht tot elf in de periode 1910-1920, van negen tot vijftien in de periode 1922-1940.
411. Voor de evolutie van vormsels en doopsels, zie figuur 13 en 23.

verlengd en geïntensifieerd, onder andere door een meer professionele catechumenaatsopleiding [412]. Dat het heilsmotief nog sterk de geesten van de katholieke missionaris beroerde, kan worden afgeleid uit het niet-aflatende succes van het doopsel in stervensnood. Onder Jans en Gubbels werden nog driemaal meer doopsels in stervensnood dan gewone doopsels toegediend. Gubbels gaf deze praktijk trouwens nieuwe impulsen. Het aantal professionele dopers verdrievoudigde. Hij schakelde ook de inlandse zusters in bij het doopsel in stervensnood. Zij beoefenden deze "liefdedaad" bij hun zorg voor de polikliniek en bij hun bezoek aan de gevangenen van de stad. Ook de nieuwe Chinese catechismus, die door de synodale commissie was uitgewerkt en door de apostolisch delegaat was goedgekeurd, bevatte een rubriek over het doopsel in stervensnood [413]. Ondanks de toenadering tot de methodologie van het protestantisme werd deze typisch katholieke apostolaatsvorm niet van zijn sokkel gehaald. De individuele zaligmaking van de zielen bleef als missioneringsdoel triomferen en in de katholieke missiepastoraal bleef de sacramentenzorg een centrale plaats bekleden.

2.3.2. Naar een mondiger en combattief christen-zijn

De professionaliseringsbeweging, die samenhing met een meer positieve ingesteldheid ten aanzien van de profane werkelijkheid, creëerde bij de missie een grotere bezorgdheid voor het kwalitatieve niveau van het apostolaat. Dit streven naar meer kwalitatieve diepgang uitte zich onder meer in de verbetering van de catechumenaatsopleiding, de verdieping van het godsdienstonderricht en de optie voor het intellectuele apostolaat. Men wilde met het apostolaat niet alleen hogere intellectuele klassen bereiken, maar vooral het gros van de bestaande katholieken, die meestal van bescheiden afkomst waren, van een betere religieuze en intellectuele vorming laten genieten om hen op die manier een stuk mondiger te maken in de zich snel moderniserende Chinese maatschappij.

Deze beleidsoptie was zowel door offensieve als defensieve overwegingen ingegeven. Een beter gevormde katholiek kon op een meer doelmatige manier worden ingeschakeld in het bekeringswerk van de katholieke missie. De grotere openheid ten aanzien van de seculiere sfeer, die onder invloed van de nieuwe missiologische opvattingen werd geproclameerd, betekende niet dat het wantrouwen van weleer ten aanzien van wat men als de "vijandige en immorele buitenwereld" beschouwde, werd opgegeven. De bescherming tegen de "slechte invloeden" van de wereld - nu vooral gedefinieerd als de invloed van de liberale en theïstische westerse filosofieën - bleef een cruciale bekommernis van de katholieke missionering in China, zelfs na de verwezenlijkingen van het progressieve apostolaat.

---

412. AGOFM, SK560, 40 bis, Timmers aan Klumper, 6 nov. 1923.
413. In volgende jaarrapporten werd expliciet verwezen naar het doopsel in stervensnood: AGOFM, SK573, 140-144; SK575, 127-134, Gubbels, "Relatio e Prospectus", 8 aug. 1932, 25 sept. 1933; AGOFM, SK586, 155-163; SK587, 13-18, Vlaminck, "Relatio e Prospectus", 27 febr. en 10 okt. 1938.

De Katholieke Actie: tussen bescherming en verovering[414]

Door de sterke historische en ideologische verbondenheid tussen de ultramontaanse strekking binnen het katholicisme en de katholieke missiebeweging ligt het voor de hand dat de Katholieke Actie, die vooral bedoeld was om de ontkerstening in de westerse samenlevingen tegen te gaan, ook weerklank vond in de missies, waar de niet-gekerstende volksmassa nog veel talrijker was. In Europa genoot de Katholieke Actie vooral bijval in conservatieve milieus. In de missies werd de Katholieke Actie juist geïntroduceerd in samenhang met het progressieve missiologische gedachtegoed. De meningsverschillen die in Europa over deze actievorm bestonden, hadden vooral te maken met het concurrentiële karakter van de Katholieke Actie-organisaties ten aanzien van de standsgebonden verenigingen die in de geest van *Rerum novarum* tot stand waren gekomen. Vooral in kringen van de katholieke arbeidersbeweging wekte de opgelegde prioriteit van de pastorale werking onder de bevoogdende leiding van de hiërarchie, die in de "zuivere" Katholieke Actie was voorgeschreven, argwaan. Zij beschouwden dit immers als een beknotting van hun bestaande, "alzijdige en autonome" initiatieven in de sociaal-economische en politieke sfeer [415].

Het lijkt niet uitgesloten dat Pius XI, de grote missiepaus én de paus van de Katholieke Actie, zijn herkersteningsproject voor de westerse wereld op de katholieke missioneringspraktijk heeft geïnspireerd. Ondanks de nieuwe wind die het apostolisch beleid en de moderne missieopvattingen in de katholieke missies deden waaien, bleven zij op een bijna axiomatische manier gericht op het pastorale. Er waren dus geen belemmeringen voor de uitbouw van een goed florerende en "zuivere" Katholieke Actie. Standsorganisaties bestonden er nauwelijks. Ook de bevoogdende rol van de Europese missionaris was een gegeven dat de katholieke missionering op een bijna structurele manier beheerste. De inschakeling van de leek in het apostolaat was een nieuwigheid voor de westerse wereld, maar bestond reeds van oudsher in de katholieke missies. Professionele dopers en catechisten hadden bij afwezigheid van de missionaris, weliswaar onder diens strikte bevoogding, een beperkte pastorale en sociale functie in de kleine christelijke entiteiten waarvan zij deel uitmaakten. Zij waren betrokken bij de doopsels in stervensnood en deden, vaak tegen een bescheiden vergoeding, aan actieve prospectie en ledenwerving.

In China was de Katholieke Actie als apostolaatsvorm duidelijk geassocieerd met het nieuwe missiologische denken [416]. Leopold Levaux, de biograaf van pater Lebbe, bekroonde zijn idool zelfs met het aureool van "stichter van de Katholieke Actie in China", omdat hij in 1912 in het verlengde van de voordrachtencycli die hij te Tianjin had gehouden, een

414. Deze titel is geïnspireerd op die van het werk van Billiet, ed., over de verzuiling: *Tussen bescherming en verovering. Sociologen en historici over zuilvorming.* Onder de Katholieke Actie ging in het vicariaat een zelfde tweeledige bekommernis schuil.
415. Gerard, "Cardijn, arbeidersbeweging en Katholieke Actie".
416. Vellut ("De Mexicaanse vervolgingen en de nieuwe wereldorde", 178, 184-189) deed dezelfde vaststelling voor de missies van Mexico tijdens het interbellum.

Union de l'Action Catholique Chinoise had opgericht. Hoewel deze uitspraak niet vrij te pleiten is van enig anachronisme - het was pas tien jaar later dat de paus van de Katholieke Actie zijn herkersteningsproject bekend maakte - en een voor deze biografie typische vorm van hagiografische overdrijving, kan men toch niet ontkennen dat Lebbe zich de zaak van de Katholieke Actie zeer ter harte heeft genomen, vooral na zijn terugkeer in China in 1927 [417]. De Katholieke Actie floreerde echter ook in andere regio's van het Middenrijk, waar de invloed van Lebbe niet te onderkennen was [418].

Hetzelfde kan worden gesteld voor de twaalfde ecclesiastische regio[419] in China, waarvan ook het vicariaat Yichang deel uitmaakte. Op de eerste bisschoppenconferentie, die in mei 1932 te Hankou werd gehouden en waar zes franciscaans-Europese en één Chinese bisschop uit Hubei en Hunan samen vergaderden over de situatie van de Kerk in de regio, werd de Katholieke Actie als een adequaat propagandamiddel naar voren geschoven. Dit actie- en verdedigingsmiddel had zowel een offensieve als een defensieve dimensie en vertoonde een duidelijke verwantschap met het intellectuele apostolaat. Met haar initiatieven op gebied van pers en communicatie wou de katholieke missie toegang krijgen tot nieuwe, beter geschoolde groepen binnen de Chinese maatschappij. Door middel van de Katholieke Actie wilde zij zich van binnenuit beter profileren en organiseren. Door de katholieken diepgaander te vormen en maatschappelijk adequater te organiseren zouden ze in de Chinese maatschappij meer hun stem kunnen laten horen en beter worden beschermd tegen de verderfelijke invloeden van de buitenwereld. Hoewel de meningen over het lidmaatschap van de Katholieke Actie-verenigingen verdeeld waren, werd toch geopteerd voor een kleine elite van uitverkorenen, die de leiding van de lokale verenigingen op zich moest nemen. Er werd echter niet uitgesloten dat meerdere goede christenen lid zouden worden of minstens zouden deelnemen aan de activiteiten. Over één punt waren de prelaten het onomwonden eens. De Katholieke Actie moest steeds onder de volledige leiding en inspiratie staan van de plaatselijke missionaris én van de bisschop, die de activiteiten in het hele vicariaat coördineerde.

De bisschoppen waren van oordeel dat er niet alleen naar buitenuit, maar ook naar binnen toe een grote nood bestond aan een "goede pers". Daarom besloten zij om een Chinees maandblad op te richten dat als orgaan van de Katholieke Actie zou fungeren en door de leden zou worden verspreid. Ondanks de verwantschap met het intellectuele apostolaat was de werking

---

417. Over Lebbe, de methode van Tianjin en de Katholieke Actie: Levaux, *Le père Lebbe*, 147, 151-160, 295-331; *Mémoires Lebbe*, 7, 35-58; Lebbe, *En Chine, il y a du nouveau*, 53-72, 81-110, 139-163. Zie ook: Xavier, "L'importance des catéchistes et de l'Action Catholique", 186-187; Lei, "A propos de l'Action Catholique", 670-671; Lei, "Journées d'Action Catholique", 922-926. Ook de tiende Missiologische Week van Leuven (1932) was integraal gewijd aan de Katholieke Actie in de missies.

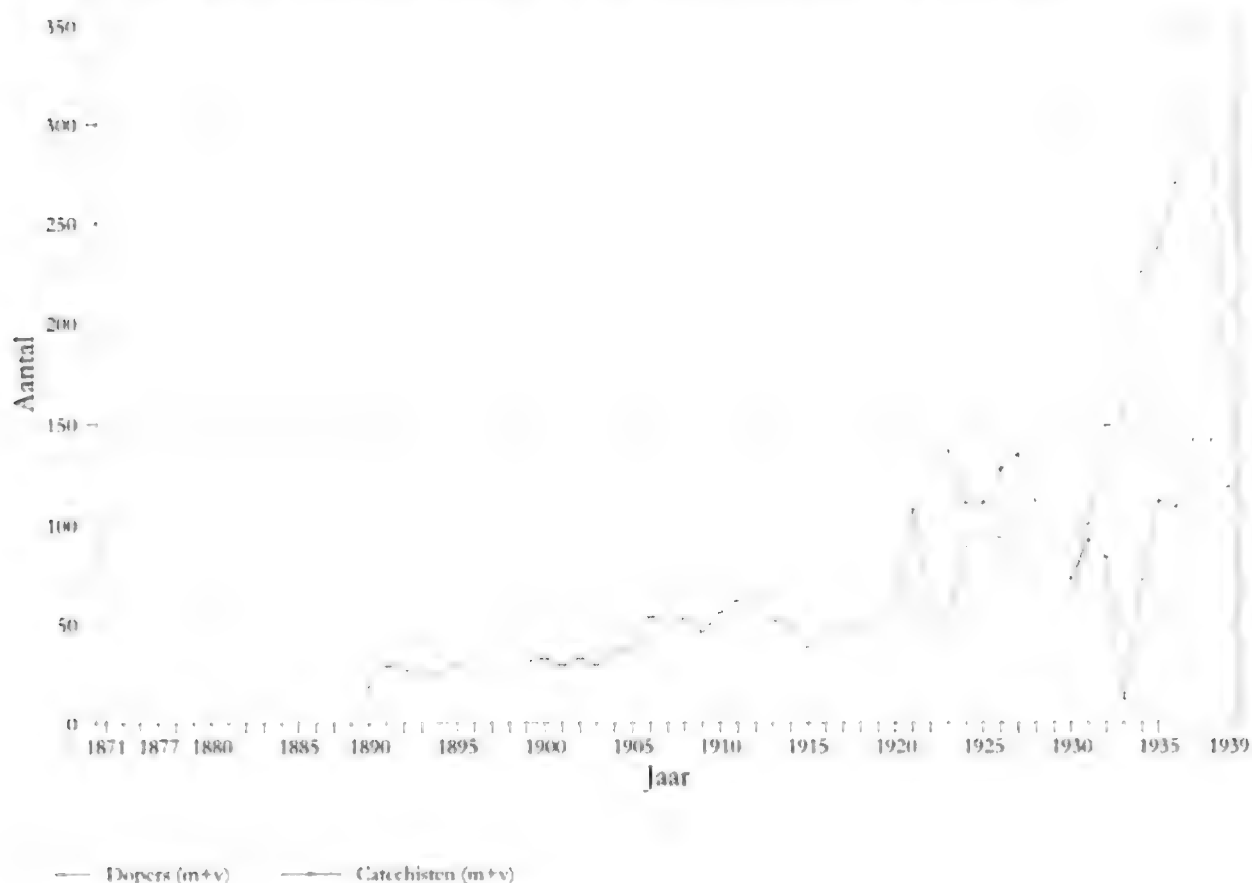
418. *De Stem*, XVI (1928-29), 154-155: beschrijft de Katholieke Actie in Shanghai, die tussen 1927 en 1928 vooral onder impuls stond van de Chinese katholieke mecenas, Luo Bahong. Uyttenbroeck, "Een voorloper der Katholieke Actie in China", 373-375: over het franciscaanse vicariaat Laohekou.

419. Het vicariaat maakte deel uit van de ecclesiastische regio Hubei, die grotendeels overeenkwam met de provincie Hubei. *Missions en Chine*, 558-561.



Bisschop Gubbels deed veel inspanningen om de Katholieke Actie in zijn vicariaat uit te bouwen. Ter gelegenheid van de inhuldiging van de nieuwe kathedraal in Yichang, op 4 oktober 1934, organiseerde hij een groots opgezet diocesaan congres voor de Katholieke Actie.

Figuur 24:
vergelijking van het aantal dopers met het aantal catechisten (1871-1939)



van de Katholieke Actie sterk devotioneel van karakter. De regionale bisschoppenconferentie suggereerde dat de retraites zowel voor de catechisten, de leiders van de Katholieke Actie als voor de beste christenen opnieuw zouden worden ingevoerd. Een derde taak die de bisschoppenconferentie voor de leden van de Katholieke Actie reserveerde, had te maken met financiële problemen en de inflatoire spiraal waarin de missie zich na de burgeroorlog bevond. Er werd besloten om voortaan ook aan de inlandse christenen een kleine bijdrage te vragen ter gelegenheid van een soort missiedag die eenmaal per jaar zou worden georganiseerd. De leiders van de Katholieke Actie moesten de gelovigen hier mentaal op voorbereiden door hen over de inhoud en de noodzaak van deze bijdragen te spreken [420].

Gubbels schaarde zich van bij de aanvang met zijn volle gewicht achter dit project. Vrijwel onmiddellijk maakte hij een begin met het invoeren van de Katholieke Actie in zijn vicariaat, omdat hij ervan overtuigd was dat dit nieuwe impulsen aan het apostolaat zou geven. Hij geloofde ook sterk in de intellectuele werking van de Katholieke Actie, die hij omschreef als een manier om het "apostolaat door het woord" ruimer ingang te doen vinden. Ter gelegenheid van de inhuldiging van de nieuwe kathedraal in Yichang, op 4 oktober 1934, organiseerde hij een groots opgezet diocesaan congres voor

---

420. AGOFM, SK573, 241-245, 256-257, "Minuta Conferentiae Episcopalis Regionis XI", 23-27 mei 1932.

de Katholieke Actie, waarop niet minder dan 99 leken aanwezig waren en waarop de doelstellingen en het programma van de Katholieke Actie werden uiteengezet en gepromoot [421].

In een interview in oktober 1986 relativeerde Venantius Gyselinck sterk de werking en de impact van de Katholieke Actie in het vicariaat. Hij beklemtoonde de continuïteit met het systeem van de catechisten, wiens activiteit volgens hem weinig verschilde met die van de Katholieke Actie [422]. In Yeshanguan en Xishahe, de kleine missieposten waar hij in de jaren 1930 missioneerde, stelde de Katholieke Actie volgens hem niet zoveel voor. Hoewel hij toegaf dat de Katholieke Actie-werking in grotere christenheden wel beter was uitgebouwd, bestond het lidmaatschap ook daar vooral uit vooraanstaanden uit de streek en enkele catechisten. Het congres van 1934 bestempelde hij veeleer als een "stichtingscongres" voor de Katholieke Actie in het vicariaat, dan wel als een diocesane vergadering van een reeds goed uitgebouwde organisatie [423].

In de praktijk bleek de werking van de Katholieke Actie in het vicariaat Yichang ook sterk devotioneel. In een artikeltje dat bestemd was voor *De Stem van Sint-Antonius*, omschreef Eliseus Adons de Katholieke Actie in zijn missiepost als een soort "patronaat of Catechismus van volharding", als een "Apostolaat des Gebeds". Hoewel er blijkbaar een ruimte ter beschikking was voor lezingen, conferenties en spelen, kwam het accent vooral te liggen op de devotionele aspecten van de werking: het dagelijkse gebed, het bijwonen van de heilige mis, het wekelijks biechten en communiceren [424]. Ook Venantius Gyselinck wees in het interview op deze devotionele aspecten in de werking van de Katholieke Actie. Jaarlijks werd er immers een retraite van twee à drie dagen georganiseerd voor alle leden van de Katholieke Actie. De intellectuele werking zoals die door Gubbels was bedoeld, was in het vicariaat blijkbaar niet ten volle tot haar recht gekomen.

Bovendien bestonden er in het vicariaat meningsverschillen over de relatie tussen de Katholieke Actie als nieuwe apostolaatsvorm, en de reeds bestaande derde orde. Tijdens de eerste vergadering van reguliere oversten, die in de maanden juni en juli 1929 onder impuls van de nieuwe generaal delegaat in China, Gerard Lunter, werd georganiseerd, waarschuwde men impliciet voor de mogelijke wereldlijke implicaties van een onbeperkte

---

421. AGOFM, SK573, 140-144, SK575, 127-134, Gubbels, "Relatio e Prospectus", 10 aug. 1932, 25 sept. 1933. Op de tweede regionale bisschoppenconferentie werd het belang van de Katholieke Actie herhaald: AGOFM, SK575, 61-84, "Minuta conferentiae Episcopalis (13 juni 1933), 13 juni 1933. Zie ook: Uyttenbroeck, "Exemplar quoddam Actionis Catholicae"; Gubbels, "Introductio in Actionem Catholicam"; Id., "De formatione sociali sodalium Actionis Catholicae". Over het diocesane congres van de Katholieke Actie (1934): Uyttenbroeck, "Prima adunatio diocesana Actionis Catholicae Ichangensis"; Uyttenbroeck, "S. Franciskusfeest en kerkwijding"; Interview Gyselinck, 71.
422. Interview Gyselinck, 26.
423. Ibid., 70-71.
424. Over de Katholieke Actie: Adons, "Katholieke Aktie in China", 16-17. Over de derde orde: Palmen, *De franciscaanse derde orde en het kerkelijk recht*; Roggen, "De Belgische franciscaanse derde orde als massabeweging", 105-134; Roggen, *De franciskaanse lekenbeweging*. Over de relatie tussen Katholieke Actie en derde orde: Moreau, "La relation entre l'Action Catholique et le tiers-ordre", 237-249.

uitbreiding van de Katholieke Actie en voor de nadelige invloed hiervan op de spiritualiteit van de kloosterlingen-missionarissen. De Katholieke Actie werd hier wel voorgesteld als een "uitstekend middel voor de verspreiding van het geloof", maar er werd onmiddellijk bij gesteld dat "de missionarissen moesten oppassen dat ze niet van hun eerste doel afweken, ten koste van de goede naam van de kloosterlingen". De derde orde daarentegen werd aangeprezen als een adequaat middel om de verspreiding van de orde in China te helpen realiseren. Daarom moest ze ook in de seminaries en klein seminaries - het geëigende opleidingscircuit voor de seculiere clerus in China - worden opgericht, omdat volgens de generaal delegaat ook daar mogelijkheden waren voor het aanwakkeren van de franciscaanse roepingen. Lunter zag in het systematisch opnemen van alle leken in de derde orde trouwens een middel om de plannen van de orde in verband met de inlandse lekenbroeders-catechisten ingang te doen vinden [425].

Gubbels wilde echter de derde orde laten fungeren als basis voor de Katholieke Actie, die onder het kerkelijk gezag ressorteerde, en niet als een springplank voor de uitbreiding van de orde in China. Tot zijn grote ergernis kon hij hiervoor bij de reguliere overste en bij een groot deel van de missionarissen op weinig enthousiasme rekenen. Hoewel de meningsverschillen tussen het kerkelijk en het regulier gezag zich vooral toespitsten op de oprichting van een klooster, had het machtsconflict tussen de twee gezagspolen in het vicariaat Yichang ook te maken met een verschillende visie op het apostolaat. De relatie tussen Katholieke Actie en derde orde maakte hier deel van uit [426]. In de argumenten die Gubbels gebruikte om de verwijdering van de missionarissen Moris en Wouters bij de generaal te bepleiten, kwam ook de Katholieke Actie aan bod. Gubbels was van oordeel dat de reguliere overste zijn plannen in verband met de Katholieke Actie systematisch dwarsboomde. Ook in de beruchte brief van augustus 1935, waarin de bisschop een regen van beschuldigingen uitte aan het adres van zijn missionarissen, gebruikte hij het verwaarlozen van de Katholieke Actie als een argument om zijn "beschuldiging van luiheid" kracht bij te zetten [427].

Hoewel de bisschop op alle fronten zijn slag thuishaalde (de generaal drong in een telegram aan op een noodzakelijke medewerking van de derde orde aan de Katholieke Actie en Johannes-Berchmans Moris, de gedoodverfde tegenstander van de Katholieke Actie, werd vervangen[428]), bleef de Katholieke Actie in het vicariaat Yichang veeleer een efemeer bestaan leiden. Eliseus Adons wees erop dat er in de meeste christenheden van de regio

---

425. AGOFM, SK567, 23-33, "Relatio congressus superiorum regularium ordinis fratrum minorum in Sinis", 26 junii-7 julii 1929; AGOFM, SK567, 58-60, Lunter aan Marrani, 8 aug. 1929; AGOFM, SK569, 23, Lunter aan Marrani, 9 april 1930. Over de inlandse lekenbroeders-catechisten, zie hoofdstuk V, 1.

426. Voor de visie van de reguliere overste op de derde orde en de Katholieke Actie: Moris, "De Tertio Ordine franciscali et Actione Catholica", 133-134; Moris, "De Tertio Ordine Francescano in Vicariatu Yichang", 288.

427. AGOFM, SK577, 113-117; SK580, 637-644, Gubbels aan Bello, 19 febr. 1934, 26 aug. 1935. Over het conflict tussen het kerkelijk en het regulier gezag, zie hoofdstuk III, 2. Cf. hoofdstuk V,1.

428. AGOFM, SK577, 96, Gubbels aan Bello, 14 jan. 1934. Over de afzetting van de reguliere overste, zie hoofdstuk III, 2.

Litchoan alleen Katholieke Actie-organisaties bestonden voor kinderen en dat de volwassen mannen en vrouwen waren ingelijfd in afzonderlijke afdelingen van de derde orde. Ook Matthias Vlaminck, de nieuwe reguliere overste, gaf in zijn jaarrapport van 1938 impliciet toe dat de Katholieke Actie in het vicariaat geen succes was. Volgens hem was het heel moeilijk om dergelijke verenigingen samen te brengen omdat de christenen er niet zeer talrijk waren [429].

Apostolaat onder de Chinese studenten in het buitenland

Het apostolaat onder de Chinese studenten in het buitenland had zowel offensieve als defensieve kentrekken. Achter de bekommernis om door een grotere openheid ten aanzien van de profane werkelijkheid meer intellectuele diepgang in het apostolaat te realiseren, ging terzelfdertijd de zorg schuil om katholieken en zelfs niet-katholieken te beschermen tegen de kwalen van de moderne samenleving. Circa 1930 studeerden er naar schatting een 4000-tal Chinese studenten in het buitenland [430]. Naar het voorbeeld van de Verenigde Staten besteedden verschillende westerse landen een deel van de Boksergelden aan beurzen voor Chinese studenten in hun land. Op die manier gaven zij het geld dat zij krachtens het "gehate" Bokserprotocol binnenrijfden, een voor China meer aanvaardbare bestemming. Ook België besteedde sinds de akkoorden van 1925 en 1927 een vierde van de Boksergelden aan culturele en filantropische doeleinden, waarvan een deel aan beurzen voor Chinese studenten. De missie pikte aan bij deze nieuwe trend en stelde talrijke buitenlandse beurzen ter beschikking, zij het strikt binnen de kerkelijke structuren. Gubbels liet bijvoorbeeld in de jaren 1930 verschillende veelbelovende seminaristen in het buitenland studeren. Antonius Sun en Josephus Gan studeerden aan het Collegium Urbanianum van de Propaganda Fide, Johannes Baptistus Goa aan het Institut Catholique in Parijs en later aan de Université Catholique te Rijsel. Michaël Kong, die regulier priester wenste te worden, werd naar het franciscaanse Sint-Antoniuscollege in Rome gestuurd [431].

Hoewel zij de idee zelf niet ongenegen was, drukte de regionale bisschoppenconferentie van Hubei toch haar bezorgdheid uit over de gevaren waaraan de Chinese studenten in het buitenland waren blootgesteld. In de jaren 1920 hadden de bisschoppen met lede ogen aangezien hoe Chinese studenten in Europa en vooral in de Verenigde Staten in contact waren gekomen met allerhande westerse, maar aan het katholicisme vreemde ideologieën, zoals het darwinisme, communisme, socialisme en marxisme en die dan in het kader van de beweging van de Nieuwe Cultuur hadden

---

429. AGOFM, SK586, 155-163, Vlaminck, "Relatio e Prospectus", 27 febr. 1938.
430. Dit getal is een schatting van de eerste regionale bisschoppenconferentie van Hubei.
431. AGOFM, SK573, 132-134, Moris aan Marrani, 21 april 1932; AGOFM, SK575, 55-8, Kao aan Bello, 1 sept. 1933; AGOFM, SK575, 110, Lunter aan Marrani, 12 maart 1933; AGOFM, SK577, 96, Gubbels aan Bello, 14 jan. 1934; AGOFM, SK581, 189-191, Schnusenberg aan Bello, 29 maart 1936; AGOFM, SK587, 13-18, Vlaminck aan Bello, 10 okt. 1938.

gepromoot [432]. Het gevaar was niet denkbeeldig dat ook de toenmalige studenten in het buitenland, als toekomstige intelligentsia van China, opnieuw met dergelijke "kerkvijandige" ideologieën werden besmet.

Daarom achtten de bisschoppen het nodig dat er onder de Chinese studenten in het buitenland op een meer actieve manier aan apostolaat werd gedaan. Omdat deze studenten zich buiten de invloedssfeer van de missiebisschoppen bevonden, richtten zij zich rechtstreeks tot de diocesane verantwoordelijken in Europa en in de Verenigde Staten. De bedoeling was dat zij, zoals pater Lebbe en André Bolland in Leuven en Luik hadden gedaan, een "Foyer des Etudiants Chinois à l'Etranger" in hun diocees zouden oprichten. Aan de brieven die met deze suggestie naar bisschop Thill van Cincinnati (Ohio), aartsbisschop Dubois van Parijs en kardinaal Van Roey in Mechelen werden verstuurd, werd weinig gevolg gegeven. Hoewel de Belgische minderbroeder Xaverius Corbisier het jaar nadien werd geprezen om het uitstekend werk dat hij tijdens zijn verlofperiode had verricht onder de Chinese studenten aan de Leuvense universiteit, moest de bisschoppenconferentie het jaar nadien het fiasco van haar initiatief toegeven. Met uitzondering van Thill, die directeur was van de Catholic Student Mission Crusade, bleven de brieven aan de prelaten onbeantwoord. Ook in de eigen franciscaanse vicariaten was in vergelijking met de protestanten het intellectuele apostolaat nog te weinig uitgebouwd. Het sturen van seminaristen naar Europa ging echter onverminderd door. Omdat dit strikt binnen de kerkelijke structuren gebeurde, waren de gevaren van onorthodoxie hier veel kleiner [433].

2.3.3. Naar een bundeling van de krachten: het verbeteren van de seminarie-opleiding

Volledig in de geest van *Maximum illud* (1919) besloten de franciscaanse bisschoppen van de vier aangrenzende missiegebieden Zuidwest-Hubei, Oost-Hubei, Noordwest-Hubei en Zuid-Hunan in 1922 een centraal seminarie op te richten [434]. Hiermee werd een plan van de bisschoppen Filippi en Zanoli uit de jaren 1880, dat toen op verzet was gestoten, uiteindelijk gerealiseerd [435]. De priesteropleiding van de regio Hubei-Hunan zou voortaan dezelfde zijn. Dat bracht niet alleen een aantal organisatorische voordelen met zich mee, maar moest vooral de kwaliteit van de opleiding ten goede komen. Volgens de overeenkomst stond ieder participerend vicariaat één missionaris af voor de opleiding in het centraal seminarie Sint-Bonaventura, dat het eerste jaar in de stad Wuhan in Oost-Hubei was gevestigd.

---

432. Zie hoofdstuk I, 5.
433. AGOFM, SK571, 110, Vromans aan Marrani, 16 okt. 1931; AGOFM, SK573, 238, 259-265; SK575, 67-68, "Minuta Conferentiae Episcopalis Regionis XI", 23-27 mei 1932, 13 juni 1933.
434. *Les Missions en Chine*, 294, 304, 311, 328. Het ging om de bisschoppen Modestus Everaerts (1904-1922), Gratianus Gennario (1909-1923), Ermenegilde Ricci (1922-1930) en Jean-Pellerin Mondaini (1902-1930).
435. Over de mislukte plannen rond het centraal seminarie, cf. hoofdstuk IV, 1.3.4. AGOFM, SK553, 79-80, Carlassare aan Schuler, 21 april 1904; AGOFM, SK552, 259-260, Verhaeghen aan Fleming, 3 april 1903; AGOFM, SK556, 387, Gotti aan Gennario (ap.vic. Oost-Hubei), 1 april 1913.

Engelhardus Aubels van Oost-Hubei werd aangesteld tot rector van het nieuwe seminarie, Raphaël Palazzi van Zuid-Hunan tot vice-rector en Polydorus Vercruysse van Zuidwest-Hubei tot geestelijk directeur. De verschillende vicariaten stuurden samen 31 seminaristen, wat voor een beginnend initiatief een behoorlijk succes was.

De samenwerking op een terrein dat tot dan toe exclusief tot de bevoegdheid van de afzonderlijke apostolisch vicarissen had behoord, liep niet over een pad van rozen. Het samenbrengen van jongeren uit verschillende streken met een verschillend karakter gaf soms aanleiding tot onenigheid en disciplinaire problemen. Volgens Angelus Timmers, provicaris van het vicariaat Yichang en rapporteur van het seminarie, was het gebrek aan een eenvormige voorbereiding de voornaamste zorg van het seminarie. Hij achtte het dan ook van het allergrootste belang dat er in de afzonderlijke vicariaten proefscholen of voorbereidende scholen[436] op het kleinseminarie zouden worden opgericht, zodat het niveau van de kleinseminaries beter op elkaar zou zijn afgestemd.

Omdat er klachten waren over de slechte hygiënische levensomstandigheden in het seminarie, werd besloten om dit het jaar nadien over te plaatsen naar Jingzhou in het vicariaat Zuidwest-Hubei, waar een voldoende groot huis met tuin beschikbaar was. Ondertussen begon de provicaris van Zuidwest-Hubei, Angelus Timmers, volledig op eigen houtje met de bouw van een nieuwe vleugel bij de slaapzaal, wat hem door de niet-geraadpleegde bisschoppen niet in dank werd afgenomen. Het volgende schooljaar (1923-1924) werd geen enkele nieuwe student naar het groot seminarie gestuurd, wat het aantal seminaristen terugbracht tot 22. Ongetwijfeld speelde de vraag van de evenredige verdeling van de financiële lasten een belangrijke rol in deze latente spanning tussen de betrokken apostolisch vicarissen. De eerste algemene synode die in mei 1924 te Shanghai werd georganiseerd, bood de franciscaanse bisschoppen van de regio de gelegenheid om rond de problematiek van het seminarie nog eens de koppen bij mekaar te steken. Er werd unaniem beslist dat het vicariaat Zuidwest-Hubei, waar het regionaal seminarie was gevestigd, de algemene kosten op zich zou nemen en dat de andere bisschoppen zouden betalen in verhouding tot het aantal studenten dat zij stuurden. Het was trouwens alleen onder die voorwaarden dat de naburige vicariaten van de Amerikaanse franciscanen en passionisten en de Ierse columbanen[437] zouden kunnen deelnemen aan het initiatief[438]. Ook Trudo Jans, de nieuwe bisschop van het vicariaat Yichang, die voortaan de grootste kosten zou moeten dragen, was akkoord. Hij hoopte wel dat de nieuwe regeling pas een drietal jaren nadien van kracht zou worden, op het moment dat alle huidige seminaristen hun studies zouden hebben beëindigd[439].

436. Cf. hoofdstuk IV, 2.2.3.: in het vicariaat Yichang werd deze proefschool pas in 1931 opgericht.
437. *Les missions en Chine*, 301, 324, 344.
438. "Maximum illud", 25-27. AGOFM, SK560, 58-60, Timmers aan Gubbels, 8 nov. 1923; AGOFM, SK560, 31, Timmers, "Relatio Generalis", 22 nov. 1922; AGOFM, SK561, 44, Janssen aan Gubbels, 20 aug. 1923.
439. AGOFM, SK561, 98, Jans aan Klumper, 3 juli 1924.

Op het eerste gezicht leken de plooien rond het regionaal seminarie van Jingzhou te zijn gladgestreken. Uit een relaas van januari 1925 bleek het leven er opnieuw zijn gewone gang te gaan. Ieder vicariaat bleef één personeelslid, hetzij als lector, hetzij in een bestuursfunctie afvaardigen voor het seminarie. Met de vijf nieuwe studenten uit Laohekou, het voormalige Noordwest-Hubei, en één uit Hankou, steeg het aantal seminaristen opnieuw tot 26. Ook het programma bleef vooral gericht op theologie (moraaltheologie, dogmatische theologie) en filosofie, maar er werd eveneens Heilige Schrift, exegese, liturgie, kerkgeschiedenis en kerkelijk recht gedoceerd, zoals door de Propaganda Fide was voorgeschreven. Zelfs gregoriaanse zang en harmonium ontbraken niet op het programma. Een Chinese lector stond in voor de studie van de taal volgens het staatsprogramma. De kostencurve bleef zich volgens hetzelfde stramien ontwikkelen en inzake spiritualiteit waren er geen noemenswaardige problemen [440].

De personeelsperikelen in de daaropvolgende jaren tonen echter aan dat de latente spanningen rond het seminarie bleven bestaan. De provicaris van Oost-Hubei, Samuel Sommeville, was van plan om Engelhardus Aubels, de rector van het regionale seminarie, in zijn eigen vicariaat als procurator te benoemen. Het jaar voordien wilde bisschop Mondaini de vrijgestelde van het vicariaat Zuid-Hunan, David Vevassori terugroepen en op zijn kosten laten vervangen door een pater uit het vicariaat Yichang, wat door missiesecretaris Gubbels werd verhinderd. Volgens Jans toonden deze incidenten aan dat "het seminarie voor niet veel werd aanzien" en dat een aantal bisschoppen zich het liefst uit het seminarie zouden terugtrekken [441].

Ook in deze controverse werd een modus vivendi bereikt. Zoals hij had voorzien, kon Jans het vertrek van rector Aubels niet verhinderen. Hij werd in zijn functie vervangen door Polydorus Vercruysse, die uit het vicariaat Yichang afkomstig was en sedert de stichting van het seminarie liturgie, kerkgeschiedenis en gregoriaans doceerde en er geestelijk directeur was. In tegenstelling tot wat de bisschop van Zuid-Hunan eerder had aangekondigd, werd de vice-rector en econoom David Vevassori toch niet teruggeroepen. Ook het vicariaat Hankou trok zich niet terug, maar vaardigde daarentegen Cosmas Sartori af. Hij doceerde dogmatische theologie en moraaltheologie. Alphonsus Ferroni van het vicariaat Laohekou, die voordien professor was in Heilige Schrift en filosofie, werd de nieuwe geestelijke directeur. Het evenwicht was dus gered en de toekomst van het regionaal seminarie voorlopig veiliggesteld. Het regionaal seminarie bleef in Jingzhou gevestigd en het aantal seminariestudenten nam zelfs lichtjes toe [442].

440. AGOFM, SK562, 107-108, 120-123, Jans, "Relatio de Seminario Centralis Jingzhou", 1 jan. 1925, 26 nov. 1925. Voor de financiële situatie van het seminarie in 1922-1923: AGOFM, SK560, 60, Timmers, "Relatio de Seminario Centralis" Jingzhou, 8 nov. 1923. Over de financiën: tussen 1 juli 1924 en 1 december 1924 waren er in het seminarie voor 2850 dollar of 34.200 fr. onkosten gemaakt. Tussen 1 juli 1922 en 1 juli 1923 was dat op jaarbasis een bedrag van 5207 dollar.

441. AGOMF, SK562, 110-111, Jans aan missiesecretaris, 7 mei 1925.

442. AGOFM, SK562, 120-123; SK564, 52-54, Jans, "Relatio de seminario in Jingzhou", 30 okt. 1925, 15 jan. 1927.

Ook in andere regio's die aan de franciscaanse missies waren toevertrouwd, stuurde het generalaat aan op de stichting van centrale seminaries. Op 9 maart 1925 verklaarde de Propaganda Fide zich akkoord met de oprichting van een regionaal seminarie in Xi'anfu voor de vicariaten Shaanxi en Gansu en in Jinanfu voor de vicariaten Shandong en Shanxi. De inrichting en de financiering werden integraal aan de orde toevertrouwd [443]. Tijdens de anti-Europese troebelen van januari 1927 werd het regionaal Sint-Bonaventura-seminarie van Jingzhou zwaar op de proef gesteld. Het werd verschillende malen bestookt en geplunderd. Niet alleen de materiële schade was aanzienlijk - zo'n 2000 à 3000 dollar -, maar vooral psychologisch sloegen de anti-Europese troebelen diepe wonden. Het seminarie was niet zoals in het naburige Jiangxi [444] "heel en gans leeggelopen omdat de seminaristen met dat volkske meededen tegen de missionarissen", maar ook hier werkte het nationalisme van de zuidelijke legers zeer aanstekelijk, niet alleen bij de jongeren, ook bij de Chinese christenen, de Chinese priesters en enkele knechten van de paters [445]. Polydorus Vercruysse, die zich als nieuwe rector van het seminarie de plunderingen en antichristelijke propaganda erg aantrok, moest deze emoties zelfs met zijn dood bekopen. Hij stierf op 16 februari 1927, twee weken na de bezetting. Het seminarie werd in de loop van het jaar 1927 gesloten en de seminaristen werden naar hun respectieve vicariaten teruggestuurd.

Tegen het nieuwe schooljaar 1928-1929 probeerde men een oplossing te vinden voor een aantal hangende problemen van het seminarie, zoals de definitieve vestigingsplaats, de personeelsperikelen, de verantwoordelijkheid van de verschillende bisschoppen en de financiering. Het regionaal seminarie werd nu in de nieuwe, gerestaureerde panden in Hankou gevestigd. De rector en de professoren bleven in tegenstelling tot wat Jans had voorgesteld[446], uit verschillende vicariaten gerekruteerd. Voor het vicariaat Yichang werd de overleden Polydorus Vercruysse als rector vervangen door Piatus Wantz, die naar eigen zeggen zowat de enige was die het vertrouwen genoot van alle bisschoppen, professoren en seminaristen [447]. De personeelsperikelen waren hiermee niet van de baan. Nadat rector Wantz op aandringen van de generaal delegaat niet meer opnieuw werd benoemd, weigerde

443. AGOFM, SK561, 69, Janssen aan Gubbels, 16 mei 1924; AGOFM, SK561, 98, Jans aan Gubbels, 3 juli 1924; AGOFM, M/9, "Registro missionum, 1921-1928"; AGOFM, SK562, 4-6, "Norme della S. Propaganda per i Seminari Regionali", 3 mei 1925.

444. Waarschijnlijk bedoelt Jans het grootseminarie van Jiangjin in het vicariaat Chongqing uit het naburige Sichuan, dat was toevertrouwd aan de Franse missions étrangères de Paris: *Les missions en Chine*, 542, 271.

445. Over de anti-Europese oproer: AGOFM, SK564, 18, Janssen aan Gubbels, 7 jan. 1927; AGOFM, SK564, 50-51, Jans aan Gubbels, 1 febr. 1927. Andere verwijzingen naar het nationalisme van de Chinese seminaristen: AGOFM, SK567, 62; SK569, 37, Lunter aan Marrani, 17 okt. 1929, 6 jan. 1931; AGOFM, SK564, 57-59, Vercruysse aan P. Secretaris, 2 febr. 1927.

446. AGOFM, SK565, 89-92, Jans aan Scartabelli, 7 okt. 1927.

447. AGOFM, SK565, 110-111; SK567, 89-92, 117, 133-135, Wantz aan Marrani, 13 dec. 1928, 17 febr., 15 mei en 20 sept. 1929; AGOFM, SK567, 9-10, Costantini aan Marrani, 21 okt. 1929; AGOFM, SK567, 17; SK569, 90, Wantz aan Marrani, 15 mei 1929, 5 mei 1930; AGOFM, SK569, 181, Lunter aan Marrani, 22 sept. 1930.



Ook het seminarie maakte een opvallende professionalisering door. Op de foto Piatus Wantz, de rector van het kleinseminarie van Yichang met de seminaristen.



De seminaristen werden in een westerse christelijke traditie opgeleid. Op de foto beelden ze het oudtestamentische drama Jozef in Dothan *uit (Yichang, 1923).*

Gubbels om, zoals door de generaal was voorgesteld, de toenmalige rector van het klein seminarie van Yichang, Thomas Uyttenbroeck, naar het centraal seminarie te laten vertrekken. Hij stuurde daarentegen Solanus Soissong, een weinig gekwalificeerde Duitser, die na het mislukken van de verdelingsplannen ten voordele van de provincie van Elzas geen nuttige rol meer kon spelen [448]. Wanneer ook hij niet voldeed, liet hij in 1933 Anselmus Quétin tot professor aan het regionaal seminarie benoemen [449]. Ook over een aantal financierings- en gezagsproblemen werd nog geen consensus bereikt.

Uiteindelijk hebben de regionale bisschoppenconferenties aanzienlijk bijgedragen tot de consensus over het seminarie. Tijdens de eerste vergadering in 1932 werd het gezag van de rector bevestigd. Opdat de seminaristen onder hun gelijken niet als taalonkundigen zouden worden beschouwd, werd de studie van een Europese taal, liefst het Engels, voor de seminarieopleiding aanbevolen. Om de band met het eigen vicariaat niet te verbreken, werd voorgesteld dat het vijfde jaar theologie in het eigen vicariaat zou worden gevolgd. Tijdens de tweede bisschoppenconferentie hadden de prelaten het vooral over mogelijkheden om de kosten van het seminarie te drukken. Er werd nu op een grondige studie van het Chinees aangedrongen. De inlandse priesters moesten in staat zijn om in hun eigen taal op een behoorlijk niveau brieven te schrijven en uiteenzettingen te geven [450]. In 1937 liet Gubbels probleemloos Arnulphus Merchier als spiritueel directeur naar het seminarie vertrekken. Na de overstromingen in Hankou in 1932 werd het seminarie tijdelijk naar Wuhan overgeplaatst. Nadien bleef Hankou het onderkomen van het regionaal seminarie van Hubei en Hunan [451].

Besluit: de continuïteit van de missionering oude stijl (1922-1940)

Hoewel de missionering oude stijl in de loop van de jaren 1920 onder sterke druk kwam te staan - onder meer door de gewijzigde politieke omstandigheden, de nieuwe missiologische opvattingen en de vernieuwde accenten in het apostolisch missiebeleid - speelde ze in het apostolaatswerk van de Belgische minderbroeders in China nog een cruciale rol.

De beleidsverantwoordelijken van het vicariaat Yichang oriënteerden hun missioneringsconcept verder op de individuele bekering. Zij waren het nieuwe "plantatio ecclesia"-concept principieel niet ongunstig gezind, maar het duurde tot 1938 vooraleer dit principe bij hen bewaarheid werd en de

448. Over Solanus Soissong: AGOFM, SK571, 138-141, Gubbels aan Scartabelli, 1 nov. 1931; AGOFM, SK573, 90-96, Wolfersperger aan Marrani, 12 jan. 1932; AGOFM, SK573, 6-8, Lunter aan Marrani, 18 febr. 1932.
449. AGOFM, SK573, 184-189, Gasparella aan Marrani, 1932; AGOFM, SK575, 185, Massi aan Bello, 2 sept. 1933; AGOFM, SK575, 186, Salotti, secr. SCPF (prot. nr. 3195/33), 8 sept. 1933; AGOFM, SK565, 104-107, Jans aan Marrani, 10 okt. 1928; AGOFM, SK567, 125-127, Vrijdaghs aan Marrani, 14 juli 1929.
450. AGOFM, SK573, 247-252, Massi, "Resconto del Congresso Intervicariale", 8 juli 1932; AGOFM, SK575, 74-77, "Minuta Conferentiae Episcopalis", 13 juni 1933.
451. AGOFM, SK573, 184-189, Gasparella aan Marrani, 1932; AGOFM, SK590, 675-680, 685-688, Schnusenberg aan Bello, 21 aug. 1944, 29 mei 1945.

inlandse clerus een deel van het vicariaat kreeg toegewezen[452]. Hoewel de bekeringsbeweging vanaf de jaren 1920 een neergaande trend vertoonde, bleven de apostolaatsmethoden van de Belgische minderbroeders in Yichang op een bijna structurele manier gericht op de bekering van de niet-katholieken. De professionaliseringsbeweging naar protestants model, die onder invloed van de nieuwe katholieke missiologie en het nieuwe apostolisch missiebeleid de Chinamissies vanaf de jaren 1920 in haar greep had, liet ook het vicariaat Yichang niet onberoerd. Onder Jans zetten professionalisering en vernieuwing zich vooral door in het onderwijs; onder Gubbels in het intellectuele apostolaat. Andere initiatieven, zoals het geven van conferenties voor niet-katholieken of het uitbouwen van een op westerse leest geschoeide gezondheidszorg, bleven in een experimenteel stadium of werden omwille van geldgebrek opgeschort. Hoewel de weeshuizen tijdens de nationalistisch geïnspireerde onlusten van 1927 sterk werden geviseerd, werd dit bij uitstek katholieke apostolaatswerk door de beleidsverantwoordelijken van het vicariaat niet afgebouwd.

Het groeiend nationalisme, de afkalving van het protectoraatsregime en de bewuste beleidsstrategie van de Apostolische Stoel terzake, leidden in het vicariaat Yichang tot een meer egalitaire verhouding tussen de katholieke missie en de lokale gemeenschap. Nog voor het verschijnen van *Maximum illud* (1919) werd onder impuls van de reguliere overste van het vicariaat, Natalis Gubbels, de tussenkomst van missionarissen bij processen afgebouwd. Dit betekende niet dat het vicariaat zich onmiddellijk distantieerde van de ongelijke verdragen van de negentiende eeuw, die de ideale voorwaarden schiepen voor een goed functionerend "apostolaat door bescherming". Het is veeleer met tegenzin dat Gubbels zich na de moord op Jans en twee van zijn missionarissen heeft neerlegd bij het in onbruik raken van de schadevergoedingen. Zijn voorkeur voor continuïteit met het apostolaat van weleer kwam ook aan het licht in het majestueuze en op westerse leest geschoeide bouwproject dat hij in Yichang lanceerde en dat na de hevige antichristelijke campagnes het getaande gezicht van de missie wat moest oppoetsen. Hoewel de nieuwe missieopvattingen meer aandacht schonken aan de kwalitatieve diepgang van een bekering, cijferde de doorsnee-missionaris van het vicariaat Yichang de materiële bekeringsmotieven, als gedoodverfde strategie van het oude apostolaat, niet zomaar weg. De ene strategie sloot trouwens de andere niet uit.

Naast het bekeringsmotief bleef ook het heilsmotief een belangrijke krachtlijn in het missieapostolaat van de Belgische franciscanen in China. De heroïsche en triomfalistische beeldvorming van de missionaris en zijn apostolaatswerk hield stand en de zelfheiliging, gesublimeerd in het martelaarsverlangen, behield haar betekenis. De binnenkerkelijke pastoraal was nog steeds sterk sacramenteel georiënteerd. Het doopsel in stervensnood bleef het gezicht bepalen van de katholieke missionering in China.

Het vicariaat van de Belgische franciscanen speelde geen pioniersrol in de vernieuwing van het katholieke apostolaat in China. Onder impuls van

452. Zie hoofdstuk V, 1.

de nieuwe missiologie werd er wel geëxperimenteerd met nieuwe apostolaatsmethoden, maar met uitzondering van het onderwijs bleef hun reële invloed beperkt. Dit leidde niet zozeer tot een verdringing van het oude door het nieuwe, maar veeleer tot een coëxistentie van beide. Vooral onder Gubbels, zelf een voorstander van de "progressieve lijn", werd duidelijk hoe in een periode van crisis gemakkelijk werd teruggegrepen naar oude concepten en oude zekerheden. Het behoudsgezinde profiel van de Belgisch-franciscaanse Chinamissionaris droeg bij tot deze merkwaardige continuïteit van de missionering oude stijl. Het nieuwe, progressieve missiebeleid in de jaren 1920 bracht bij heel wat individuele missionarissen immers een pijnlijke confrontatie tot stand tussen hun veeleer conservatieve denkpatroon en hun hiërarchische trouw, wat de kloof met de missiologie en het missiebeleid alleen maar in de hand werkte.

Hoofdstuk V

Naar een nieuwe Chinees-Europese dimensie

Een inlandse katholieke Kerk in wording
[1891-1940]



Een christelijke familie uit het landelijke Yaquelin, waar de traditie van het inbinden van de voeten van de vrouwen ook nog na 1911 in ere werd gehouden. Naast de jaarlijkse missiestatistieken en het sporadisch bewaard gebleven fotomateriaal zijn van de inlandse christenen weinig bronnen bewaard.

Tot voor kort werd de traditionele missiegeschiedenis vanuit een zuiver westerse invalshoek geschreven, zonder veel rekening te houden met het standpunt van de te evangeliseren volkeren of met de maatschappelijke en culturele effecten die de missionering teweegbracht. In dit hoofdstuk komt de Chinese invalshoek op het missiegebeuren aan bod. Het profiel van de inlandse Kerk wordt gereconstrueerd op basis van een beperkte sociografische analyse van de doorsnee-katholiek, de inlandse priester en de inlandse maagden en zusters. Onder invloed van het inculturatiedebat in de missiologie in de jaren 1970, werd de focus van het missieonderzoek meer en meer verlegd naar de culturele aspecten van de missionering, een dimensie die tot dan toe in het kerkhistorisch onderzoek zo goed als volledig was verwaarloosd [1]. Ten slotte wordt nagegaan hoe het cultuurcontact en de wederzijdse cultuuroverdracht in het vicariaat Zuidwest-Hubei verliepen.

1. *Het verholen gezicht van de inlandse Kerk*

Het cruciale probleem bij de studie van de inlandse Kerken is een gebrek aan bronnenmateriaal. Als gevolg van de eigenheid van het missiegebeuren - een zekere pioniersmentaliteit en een sterke gerichtheid op de praktijk - is aan een systematische en consciëntieuze opbouw van de missiearchieven vaak weinig aandacht besteed. Bovendien hebben heel wat archieven van lokale Kerken de woelige dekolonisatieperiode niet overleefd en werden ze samen met andere restanten van "westerse imperialistische aanwezigheid" onherroepelijk vernietigd. Een tweede methodologisch probleem vormt het feit dat de bronnen die dan toch bewaard zijn gebleven, meestal missionair van oorsprong zijn. De informatie over de inlandse katholieken en de inlandse clerus is dus niet alleen gefilterd door de westerse beeldvorming, zij is ook sterk gekleurd door het ultramontaans-moralistische denkschema van de modale katholieke missionaris, die ze heeft voortgebracht. Deze elementen stellen de historicus voor een methodologisch dilemma. Ofwel onthoudt hij zich van elke uitspraak over de inlandse Kerk en gaat hij verder in de lijn van de traditionele, integraal-westerse *missie*geschiedenis, ofwel waagt hij zich wél aan een geschiedschrijving van de *inlandse Kerk*, zij het noodgedwongen op basis van een sterk missionair gekleurde berichtgeving. Mits een grondige historische kritiek en decodering is het nochtans mogelijk een zekere afstandelijkheid ten opzichte van deze missionaire bronnen tot stand te brengen.

Zoals de meeste kerkelijke archieven in China is het archief van de inlandse Kerk van Zuidwest-Hubei niet bewaard gebleven. Het archief van het naburige aartsbisdom Hankou is op deze algemene regel echter een merkwaardige en unieke uitzondering. Het is door een gelukkig toeval in Venetië terechtgekomen en bevat naast correspondentie van Belgische bisschoppen en missionarissen ook een honderdtal waardevolle brieven van

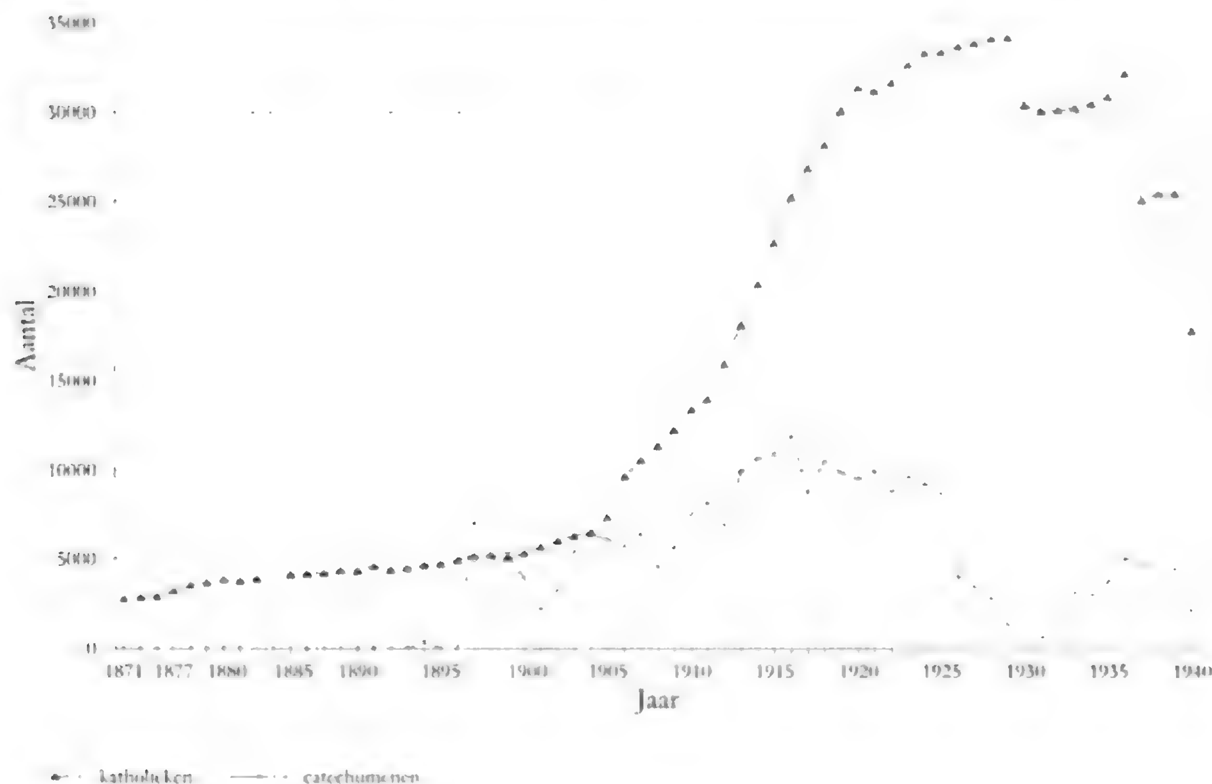
1. Voor een stand van zaken rond missioneringsonderzoek en cultuur: Gadille, "Mission chrétienne et cultures", 705-719; zie ook : Dujardin, "Modaliteiten van een interdisciplinaire geschiedschrijving".

Chinese priesters uit Zuidwest-Hubei, waardoor de stem van de inlandse Kerk in de documentatie niet volledig ontbreekt. Ook de jaarrapporten, visitatieverslagen, tijdschriftartikelen en vooral correspondentie van missionarissen bewezen hun nut. In spontane en weinig gepolijste uitlatingen geven deze bronnen vaak op een heel accurate manier weer hoe de lokale missionaris aankeek tegen de inlandse Kerk in wording. Vaak konden echo's worden opgevangen van tegenstellingen of conflicten.

1.1. De Chinese katholiek: de grote onbekende in de katholieke missiegeschiedenis

De Chinese katholieken uit de tweede missioneringsgolf zijn de grote onbekenden gebleven in de missiegeschiedenis. Men kent hen bijna uitsluitend uit de jaarlijkse missiestatistieken en het sporadisch bewaard gebleven iconografisch materiaal. Literaire of geschreven producties van hun hand bestaan er nauwelijks. Contraditorisch genoeg zijn de Chinese katholieken uit de zeventiende eeuw gemakkelijker te bestuderen dan die uit de negentiende en twintigste eeuw [2].

Figuur 25:
evolutie van het aantal Chinese katholieken en catechumenen (1871-1940)



2. Aubin, "Chinese Catholics", 15; Standaert, *Confucian and Christian*, is een diepgaande theoretische analyse van de carrière en opvattingen van een zeventiende-eeuwse ambtenaar-intellectueel, waarbij vooral het merkwaardige samengaan wordt geschetst van neoconfucianisme, boeddhisme en christendom.

1.1.1. Onzichtbaar en bescheiden

Het probleem van de "onzichtbaarheid" stelt zich eveneens voor de katholieken van het vicariaat Zuidwest-Hubei. Ook hier is hun materiële aanwezigheid in de bronnen beperkt tot de missiestatistieken of tot een aantal sporadische vermeldingen in rapporten en brieven van bisschoppen of missionarissen. Het beeld dat in deze documenten over de inlandse katholieken naar voren komt, is dat van heel bescheiden en eenvoudige lieden uit het agrarische milieu waar de katholieke missionarissen zich bij voorkeur vestigden. Provicaris Filippi stelde in 1872 reeds vast dat "de uitverkorenen voor het grootste gedeelte boeren en arme onwetenden waren" [3]. In een van zijn eerste gedetailleerde jaarrapporten beschreef bisschop Everaerts de christenen van Jianlan als "zo'n simpele mensen, dat men ze, naar het Johannesevangelie zou kunnen noemen 'Israëlieten' waarin geen bedrog zit". Hij was er zelfs van overtuigd "dat hun armoede in bepaalde gevallen hun vroomheid verkilde" [4]. Ook Peregrinus Theunissen gaf in 1919 laconiek toe dat "er geen ontwikkelde mensen waren bij de christenen van Hubei" [5]. Indien er zich dan toch een paar Chinezen met een respectabele sociale positie of een paar meer gefortuneerde lieden tot het christendom wendden, dan bleef dat in de bronnen niet onvermeld [6].

In het spoor van de nieuwe missiologie werd er in de jaren 1920 en 1930 geleidelijk meer aandacht besteed aan de inhoudelijke en intellectuele aspecten van het apostolaat. Er werd een katholiek missieonderwijsnet in het leven geroepen dat een gedeeltelijke staatserkenning genoot en tegelijk tegemoet kwam aan de onderwijsbehoeften van een zich snel moderniserende natie. Met deze professionaliseringscampagne van het onderwijs naar protestants voorbeeld, beoogde bisschop Jans een mobiliteitsstijging van zijn christenen, die naar zijn eigen zeggen, "over het algemeen niet stout genoeg waren" [7]. Ook zijn opvolger, bisschop Gubbels, wilde door middel van het intellectuele apostolaat de beter opgeleide Chinezen voor het christendom warm maken. Of deze laattijdige bijsturing van de apostolaatsmethoden in staat is geweest om de sociale en intellectuele rekruteringsbasis van de katholieke missionering ingrijpend te wijzigen, valt zeer te betwijfelen. In vergelijking met de negentiende eeuw waren het opleidingsniveau en dus ook de mondigheid van de modale katholiek wel toegenomen, maar de gelovigen bleven beperkt in aantal én van een zeer bescheiden sociale afkomst. De Kerk kon hen nu wel een betere opleiding garanderen, zodat ze in de snel evoluerende Chinese maatschappij iets meer kansen kregen [8].

---

3. AGOFM, SK541, 202-206, Filippi aan de Portagruaro, 30 dec. 1872.
4. AGOFM, SK555, 564, Everaerts, "Relazione annua", 6 sept. 1911.
5. ASTOFM, EM Adons II 37, Theunissen aan geliefde medebroeders, 17 okt. 1919.
6. AGOFM, SK544, 225-228, de Carli aan de Portagruaro, 21 nov. 1881; ASTOFM, LS De Walleff, De Walleff aan ouders, 8 febr. en 10 aug. 1904, 19 juni 1905; ASTOFM, EM Adons I 95, M. Adons aan E. Adons, 13 maart 1918.
7. AGOFM, SK564, 50-54, Jans, "Relazione annua del seminario centrale", 15 jan. 1927. Cf. hoofdstuk IV.
8. Cf. hoofdstuk IV, 2.2.1. Het betrof vooral lager onderwijs van de lagere en de hogere graad. Middelbaar onderwijs was nog veeleer uitzonderlijk in het vicariaat Yichang.

De katholieke missiebeweging uit de negentiende en twintigste eeuw had in China dus een veel volksere en minder intellectuele rekruteringsbasis dan haar humanistische voorloper uit de zeventiende eeuw. Dat had zowel te maken met haar wetenschappelijke en ideologische achtergronden in Europa, haar verschillende apostolaatsmethode als haar politieke profilering in China. In vergelijking met pioniers als Matteo Ricci, Adam Shall of Ferdinand Verbiest, die door hun wetenschappelijke en astrologische kennis een invloedrijke positie bij de keizer wisten te verwerven, had de katholieke missionaris uit de negentiende eeuw een veel bescheidener opleiding genoten. Hij moet meer worden gezien als een vertegenwoordiger van het volkse, ultramontaans-christelijke element aan de basis, dan wel als een representant van het intellectuele katholicisme. Als radicaal-christelijke activist bezat hij wel een grote bekeringsijver - hij liet zich zelfs niet door de dood afschrikken - maar hiertegenover stond dat zijn vrij strikt moralistisch-katholieke denkschema weinig ruimte liet voor dialoog met vreemde culturen. Andersdenkenden werden prompt als "heidens", "immoreel" of zelfs "duivels" afgeschilderd. Deze strijdbaarheid werd trouwens nog aangescherpt door het conflict tussen Kerk en liberalisme in Europa.

Ook de gebruikte apostolaatsmethoden verschilden grondig. Door hun goede relatie met de keizer hadden de jezuïeten uit de zeventiende eeuw tal van confucianistische geletterden voor het christendom weten te winnen. Terwijl deze laatsten zich vooral om wetenschappelijke en morele of filosofisch-religieuze motieven tot het christendom voelden aangetrokken, stonden in de bekeringsstrategieën uit de negentiende en twintigste eeuw veeleer materiële motieven centraal. De eenvoudige landlieden uit het binnenland van Hubei die toenadering zochten tot de katholieke missionaris, werden in eerste instantie aangesproken door de gunstige sociale positie waarin de katholieke Kerk zich op dat ogenblik bevond. Vooral de mogelijke interventie bij processen en de kans op bescherming in tijden van crisis speelden een rol.

In politiek opzicht was de situatie van de missionering eveneens verschillend. De missionarissen uit de zeventiende eeuw kwamen als individuele boodschappers van de paus geschenken aanbieden aan de Ming-keizers. Hierdoor pasten zij zich als het ware in het bestaande tribuutsysteem in, waardoor zij zich volledig aan de keizerlijke autoriteit onderwierpen. Twee eeuwen later doken de missionarissen in groten getale op na de opiumoorlogen en de voor China vernederende verdragen die erop volgden. Doordat zij zich bij voorkeur vestigden in de respectieve concessies die aan hun naties waren toegewezen, bestond er in de ogen van de Chinese geletterden, die de confucianistische staatsorthodoxie vertegenwoordigden, een sterke identificatie tussen de missiebeweging en de politiek van de westerse mogendheden in China [9].

---

9. Over de zeventiende-eeuwse missionering: Standaert, *Yang Tingyun*; Minamiki, *Rites Controversy*, 15; Ricci, *Lord of Heaven*, 3-10; Smith, *Ritual*, 297-309.

1.1.2. Een bedreiging voor de confucianistische orthodoxie

Orthodoxie speelde in de traditionele confucianistische maatschappij een cruciale rol. Iedere Chinees werd geacht om zich te conformeren aan de geldende moraal. Orthodoxie is nochtans niet volledig gelijk te stellen met de officiële staatsdoctrine van het confucianisme. Volgens Liu Kwang-ching was het begrip veel ruimer. Onder orthodoxie verstond hij een sociaal-religieuze ethiek die gemeenschappelijk was voor de verschillende scholen van het confucianisme en die zowel in de cultuur van de elite als in de volkse cultuur werd beleefd. De rituelen en statusvoorschriften namen in de beleving en veruitwendiging van deze orthodoxie een centrale plaats in. Ze speelden in de basisinstituten van de traditionele Chinese maatschappij, de monarchie, de bureaucratie en de familie, een cruciale rol. Hoewel het begrip "*cheng*" (wat correct, juist, rechtschapen en orthodox is) tot op zekere hoogte een sacraal karakter had, was orthodoxie in de Chinese traditie niet religieus bepaald [10]. De norm van wat juist en correct was, werd immers door de dynastie zelf vastgelegd en kon samen met die dynastie opnieuw verdwijnen. Bovendien was er binnen de "vastgelegde orthodoxie" ruimte voor religieus pluralisme. Gedurende verschillende eeuwen bestonden boeddhisme, taoïsme en volksreligies naast elkaar. De feitelijke toestand van religieuze diversiviteit werd niet ervaren als een hinderpaal voor een correct sociaal-ethisch gedrag ervaren. Het confucianisme ontleende trouwens een aantal metafysische principes aan het boeddhisme en taoïsme [11].

Het christendom heeft zich veel moeilijker in deze hierboven geschetste orthodoxie kunnen inpassen. In de loop van de zeventiende eeuw voelde nochtans een respectabel aantal confucianistische geletterden zich tot de westerse godsdienst aangetrokken. Ze bleven hun functies binnen de keizerlijke administratie vervullen, omdat zij ervan overtuigd waren dat het christendom een voortzetting was van de orthodoxe confucianistische tradities. In zijn biografie van Yang Tingyun heeft Nicolas Standaert dit fenomeen verklaard vanuit een onderscheid tussen de publieke en de privé-sfeer. Hoewel het confucianisme een inherent deel was van zijn officiële leven, behield de zeventiende-eeuwse geleerde een marge die hij voor zijn "eigen zaligmaking" kon invullen [12]. Boeddhisme, taoïsme, islam en christendom werden getolereerd zolang zij niet als een bedreiging voor de officiële staatsorthodoxie werden ervaren. Het is in dit verband tekenend dat de mantsjoe-keizer K'ang-hsi, die zelf een grote interesse voor westerse kennis en wetenschap aan de dag legde en van wie Ferdinand Verbiest de vertrouweling was, in 1692 een edict van religieuze vrijheid uitvaardigde.

De hele controverse rond de Chinese riten, die in 1645 begon en in 1715 en 1742 definitief ten nadele van deze riten werd beslecht, maakte het

---

10. Liu, "Orthodoxy in Chinese Society", 4, 7, 8-12.
11. Liu, "Orthodoxy in Chinese Society"; Chen, "Orthodoxy as a Mode of Statecraft"; Liu, "Socioethics as Orthodoxy".
12. Standaert, *Yang Tingyun*, (besluit); Camps, *Het derde oog*, 10-11. Camps wijst erop dat de Aziaten niet zoals de westerlingen denken in categorieën van of - of (een keuze moeten maken), maar veeleer in termen van èn - èn (een harmonie zoeken). Aziatische theologen hebben in die zin gesproken over "dubbele loyaliteit".

voor Chinese christenen onmogelijk om nog langer deel te nemen aan de rituelen ("*li*"), die nochtans de belangrijkste veruitwendiging waren van de orthodoxe sociaal-religieuze ethiek [13]. Hierdoor stelde het christendom zich onherroepelijk op als een heterodoxe[14] doctrine, die als een bedreiging voor de sociaal-culturele orde werd beschouwd. Keizer K'ang-hsi vaardigde in 1717 dan ook een verbod uit op verdere prediking van het christendom. Missionarissen werden het land uitgezet en het christendom werd bij momenten zwaar vervolgd [15]. De antichristelijke literatuur, die in de tweede helft van de zeventiende eeuw was ontstaan - de eerste officiële veroordeling van de riten dateerde immers van 1645 - tierde welig. Meteen werd de basis gelegd voor wat Cohen en Lutz het "heterodoxe profiel van het christendom in China" hebben genoemd [16].

Hoewel het christendom na de opiumoorlogen in de negentiende eeuw werd gelegaliseerd, bleef de erfenis van het verleden een cruciale rol spelen. De connectie tussen christendom en heterodoxie, die in de loop van de zeventiende eeuw was ontstaan, bleef voortleven. Volgens Cohen werd het christendom na 1860 contradictorisch genoeg zelfs minder getolereerd dan voordien, omdat vanaf dat ogenblik zijn sociale en politieke positie opmerkelijk verbeterde. Van oudsher was het immers de combinatie tussen heterodoxie en macht die in de Chinese maatschappij de heftigste reacties had losgeweekt.

Ook in het vicariaat Zuidwest-Hubei was de relatie tussen de geletterden, die de orthodoxie van het confucianistische staatsapparaat vertegenwoordigden, en de katholieke missie van bij de aanvang conflictueus. Zelfs het gewone volk was de missie en de bekeerlingen over het algemeen niet zeer gunstig gezind [17]. Tijdens onlusten werden niet alleen de buitenlandse missionarissen, maar ook de inlandse katholieken heel nadrukkelijk geviseerd. In het vicariaat vonden in 1898 naast Victorinus Delbrouck nog 98 inlandse katholieken en bekeerlingen de dood. Tijdens de Bokseropstand, die aan 200 buitenlandse missionarissen en 30.000 inlandse christenen het leven kostte, kwamen in Zuidwest-Hubei 35 christenen om. Hoewel de verdragen er vanaf ca. 1890 geleidelijk beter werden toegepast, waardoor het christendom wat meer ademruimte kreeg, bleef de missie de grootste moeite hebben om ten gunste van de inlandse katholieken de nodige schadevergoedingen te verkrijgen. Volgens getuigenissen van missionarissen was decennia later bij veel niet-katholieken "de haat in het hart blijven voortleven" [18].

---

13. Over de verhouding tussen rituelen en orthodoxie, zie hoofdstuk V, 2.
14. In de Chinese teksten wordt de term "hsieh" gebruikt: "wat verkeerd en onorthodox is". Liu, "Orthodoxy in Chinese Society", 1-4.
15. Over de vervolging van 1784-1785: Willeke, *Imperial Government and Catholic Missions*.
16. Cohen, *Christian Missions*, 560-568; Cohen, "The Anti-christian Tradition", 169-175; Cohen, *China and Christianity*, 3-60; Lutz, *Chinese Politics*, 2-3, 12-27.
17. Cohen, *Christian Missions*, 564-568. AGOFM, SK541, 190, Filippi aan de Portagruaro, 12 april 1872; ASTOFM, LS De Walleff, De Walleff aan ouders, Bonaventura 1913.
18. Cf. hoofdstuk IV, 1.2.4. ASTOFM, EM Adons I 87, M. Adons aan E. Adons, 12 juli 1912; ASTOFM, LS Everaerts 2, Everaerts, "Visitatieverslag", [1911-1912]; AGOFM,

Met het uitroepen van de republiek en het wegvallen van de oude confucianistische consensus werd de openlijke vijandigheid tegen het katholicisme wel getemperd, maar door haar sociaal conservatisme kon deze religie evenmin op sympathie van de hervormingsgezinde intellectuelen rekenen [19]. De bestaande antichristelijke traditie nam in de jaren 1920 een nieuwe gedaante aan, die van het moderne nationalisme. De defensieve vastberadenheid van een oude beschaving om aan haar uitholling door de buitenlandse machten het hoofd te bieden, maakte plaats voor de offensieve ingesteldheid van een jonge natie op zoek naar zelfrespect.

Jessie Lutz zette in *Chinese Politics and Christian Missions* uiteen hoe de antichristelijke beweging in de jaren 1920-1922 gestalte kreeg en hoe zij in de schoot van de succesvolle militaire campagne van de Guomindang in 1926-1927 over het hele land werd verspreid. Het christendom werd niet langer beschouwd als een gevaar voor de confucianistische consensus, die door de revolutionairen zelf in vraag werd gesteld, maar door zijn jarenlange associatie met het "imperialisme" van de westerse mogendheden in China werd zijn aanwezigheid als een bedreiging voor de soevereiniteit van de jonge natie ervaren. De antichristelijke traditie bleef in het republikeinse China dus overeind, mits een verschuiving in jargon en argumentatie [20].

Ook het vicariaat Zuidwest-Hubei ontsnapte niet aan de opzwepende nationalistische campagnes, die zelfs bij de inlandse clerus en katholieken enige weerklank vonden [21]. Van de antichristelijke pamfletten die tijdens de campagne van 1926-1927 in groten getale werden verspreid, bleven een achttal afdrukken bewaard in het provinciale archief van Sint-Truiden. Ze zijn waarschijnlijk geïnspireerd op een antichristelijk pamflet dat ca. 1890 een ruime verspreiding kende in de Yangzi-vallei. In ieder geval bevatten ze alle traditionele vooroordelen tegen christenen en missionarissen. Een analyse van deze figuratieve voorstellingen leert veel over de antichristelijke symboliek en over de volkse beeldvorming van een doctrine die als heterodox werd beschouwd.

De Christusfiguur wordt in de meeste pamfletten door een varkenskop voorgesteld. Westerlingen en missionarissen worden afgebeeld als geiten, het symbool voor vreemdelingen, terwijl Chinese christenen in een geitenvel worden weergegeven [22]. Missionarissen en mannelijke bekeerlingen dragen meestal een groene hoed, wat in het Chinees symbool stond voor "bedrogen echtgenoot" en een allusie vormde op het perverse seksuele gedrag waarvan missionarissen en katholieken werden verdacht [23]. Alle andere zogenaamde

---

SK552, 184-185; SK553, 175-176, G. Franzoni aan Lauer, 10 febr. 1900; Franzoni aan Schuler, 30 sept. 1904; AGOFM, SK552, 195-198, Th. Verhaeghen aan Lauer, 20 okt. 1900; AGOFM, SK553, 178-182, "Rapport over de moord op Th. Verhaeghen", 1904.

19. Cohen, *Christian Missions*, 581-590: een aantal protestantse missionarissen zoals Timothy Richard en Young J. Allen wisten wel een aantal Chinese hervormers te inspireren.
20. Lutz, *Chinese Politics*, 1-54, 209-256.
21. AGOFM, SK564, 50-54, Jans aan Gubbels, 15 jan. 1927: "Het is ongehoord hoe aanstekelijk het nationalisme is, vooral bij de jongeren, zelfs bij onze knechten".
22. Cohen, *China and Christianity*, 140-141.
23. *Ibid.*, 49-51, 54-55.

"subversieve praktijken" van het christendom komen aan bod, zoals het weghalen van foetussen bij zwangere vrouwen en het uithalen van ogen bij kinderen en bekeerlingen voor alchemistische doeleinden. De meeste pamfletten hebben echter betrekking op het verjagen en vernietigen van het christendom. Er is een pamflet waarop Christus in stukken wordt gezaagd en zijn volgelingen worden gefolterd. Op een tweede tekening wordt het lichaam van de gekruisigde Christusfiguur "met tienduizend pijlen" doorboord en worden de westerlingen neergeveld en onthoofd. Elders worden jachthonden op Christus en zijn volgelingen losgelaten of worden de "geiten en varkens" door de Chinese leeuw verjaagd [24].

Vanaf de jaren 1920 deden de katholieke missies nochtans ernstige inspanningen om zich los te maken van de westerse politieke en economische aanwezigheid in China. Er werden pogingen ondernomen om het christendom in China een meer inlands gelaat te geven, zoals blijkt uit het gebruik van de Chinese vormentaal voor kerkelijke gebouwen, uit de overdracht van verantwoordelijkheid aan de inlandse clerus en uit enkele werken over het parallellisme tussen confucianisme en christendom. In 1939 werd trouwens het verbod op de inlandse riten afgeschaft. In 1946 werd in China de inlandse hiërarchie ingericht. Ondanks deze inspanningen voor accommodatie bleef het heterodoxe beeld van de christelijke godsdienst overeind. Tot op heden speelt het imago van antipatriottisme de inlandse Kerk in China parten [25].

1.1.3. *In aanbidding van de Heer des Hemels*

In de confucianistische traditie werd de hemel ("*T'ien*") niet alleen als een transcendente godheid beschouwd maar eveneens als een immanente kracht die aanwezig was in de natuurlijke orde, de sociale orde inbegrepen. Bij gebrek aan directe bronnen is het echter onmogelijk om meer specifieke uitspraken te doen over het godsbeeld van de katholieken van Zuidwest-Hubei.

De algemene statistieken over de geestelijke en spirituele toestand van het vicariaat bevatten wel informatie over de spiritualiteit van de inlandse katholieken van dit franciscaanse missievicariaat in China. Uit een vergelijking van de jaarlijkse communies met het aantal katholieken kan worden afgeleid dat het aantal inlandse katholieken dat jaarlijks zijn Pasen hield, vrij laag was. Dit gegeven zou men kunnen toeschrijven aan de grote geografische verspreiding van de inlandse katholieken of aan het feit dat de missionarissen bepaalde afgelegen missieposten niet jaarlijks konden bezoeken. Het moet echter vooral in verband worden gebracht met de lage praktiseringsgraad van de inlandse katholieken, wat ook in andere bronnen wordt

---

24. ASTOFM, SIN A 4.4, Antichristelijke pamfletten, s.d. Vergelijk met de illustraties van Cohen, *China and Christianity*, 140-141 uit de *Chin-tsun sheng-yü pi-hsieh ch'üan-t'u* (Ketterij overeenkomstig het "Sacrale Edict": een volledig schilderijenkabinet). Dit pamflet is herdrukt in *The Cause of the Riots in the Yangtse [Yangzi] Valley: a Complete Picture Gallery* (Hankou, 1891). Voor een inhoudelijke analyse van het invloedrijke antichristelijke pamflet van Hunan uit 1861, *Pi-hsieh chi-shih* (Een opsomming van feiten om heterodoxie af te wenden): Cohen, *China and Christianity*, 45-59.
25. Glüer, *Christliche Theologie in China: T.C. Chao.*



Een eenvoudig huisaltaar van een Chinese christelijke familie. Deze kamer deed dienst als huiskapel en vergaderzaal voor de christenheid Kuixiangang (K'eou-sien-kang, 1923). Tot de Kerk dit in 1907 verbood, werden de meeste katholieke huwelijken in de huiskring voor twee getuigen afgesloten.

bevestigd. Het is duidelijk dat het aantal christenen dat jaarlijks zijn Pasen hield en de christelijke leer naleefde, in de praktijk veel lager lag dan het aantal christenen dat in de parochieregisters van de missie was ingeschreven [26].

Anderzijds speelde het sacrale een belangrijke rol in de spiritualiteit van de praktiserende inlandse katholieken van Zuidwest-Hubei. Hun participatiegraad aan de sacramenten was opvallend hoog. Tot ca. 1905 lag het gemiddelde aantal devotionele communies en biechten tussen de drie à vijf per jaar. Onder invloed van een initiatief van Pius X om de dagelijkse communie te stimuleren, vervijfvoudigde het aantal devotionele communies. De sacramenten bekleedden ook een centrale plaats in de apostolaatsmethoden van het vicariaat [27]. Deze zin voor het sacrale was een typisch kenmerk van de katholieke missionering. In tegenstelling tot de protestantse missieschool, die meer bijbels georiënteerd was, riepen de katholieken een christendom in het leven waarin riten, devoties, heiligenrelieken en pelgrimstochten een centrale plaats innamen [28]. In de spiritualiteit van de inlandse katholieken van Zuidwest-Hubei was de Mariadevotie erg populair. In 1904 werd het gouden jubileum van de dogmaverklaring van de onbevlekte ontvangenis van Maria in het vicariaat luisterrijk gevierd [29]. Hoewel er ook gebedsplaatsen voor de Heilige Jozef en de Heilige Antonius van Padua werden opgericht, waren de meeste kerken en kapellen in het vicariaat toegewijd aan Maria. Ter gelegenheid van de mariale feesten werd het beeld van Onze-Lieve-Vrouw zelfs in privé-woningen uitgestald. Het dagelijkse bidden van een tientje ter attentie van Onze-Lieve-Vrouw werd er goed onderhouden [30].

Ook de broederschappen kenden in dit franciscaanse missievicariaat veel bijval. Bijna alle christenen waren lid van het broederschap van het Scapulier van O.-L.-Vrouw van de berg Karmel en het broederschap van de Rozenkrans. Ook het broederschap van het Allerheiligste Hart van Maria en van de Zeven Smarten bleef niet zonder succes [31]. Typisch franciscaanse verenigingen en devoties werden rond de eeuwwisseling geïntroduceerd, met name de derde orde en het feest van Portiuncula [32]. Processies of andere christelijke feesten oefenden op de niet-katholieken een grote aantrekkingskracht uit. Daarom werd in de oude christenheid Danzishan sinds 1919 op de laatste zondag van mei, sacramentsdag, een processie georganiseerd. Ook de invoering van de Heilig-Hartdevotie in het begin van de jaren 1920 ging op verschillende plaatsen gepaard met tal van festiviteiten [33].

---

26. Zie figuur 22. De praktiseringsgraad wordt berekend op basis van een vergelijking van het aantal jaarlijkse communies met het aantal katholieken. De cijfers nemen af van ca. 58 tot ca. 32%.
27. Cf. hoofdstuk IV, 1.3.1.-2.3.1.
28. Gadille, "Mission chrétienne et cultures", 711.
29. AGOFM, SK553, 4.8, Everaerts aan Schuler, 25 febr. 1904.
30. AGOFM, SK553, 8.5-86, Th. Verhaeghen aan Schuler, 22 juni 1904.
31. Ibid.
32. ASTOFM, EM Adons I 1, H. Adons aan M. Adons, 23 febr. 1900; AGOFM, SK55-53, 575-579, Everaerts, "Relazione annua", 6 sept. 1906; ASTOFM, EM Adons I 68, J. Adons aan E. Adons, 11 aug. 1913.
33. ASTOFM, MP Adons Hu. 26, H. Adons aan Delobelle, 24 maart 1911; AGOFM,

1.1.4. *De oude christenen: ruggengraat van de inlandse Kerk*

De inlandse christenen uit China mogen niet als een homogene groep worden beschouwd. In het vicariaat Zuidwest-Hubei konden, zoals in de meeste andere missievicariaten in China, drie groepen christenen worden onderscheiden. De oude christenen waren gedurende minstens twee of drie generaties met het christendom verbonden. Sommige families, zoals de familie Gan uit Jingzhou, hadden zelfs een christelijke traditie die terugging tot de zeventiende eeuw. Het was dan ook in deze kleine groep dat het christendom het best was ingeburgerd [34]. De grootste groep inlandse katholieken waren eigenlijk christenen van de eerste generatie. Deze neofieten of nieuwe christenen waren pas recent met het christendom in contact gekomen en gedoopt. Zij moesten hun standvastigheid en loyaliteit ten aanzien van de nieuwe godsdienst als het ware nog bewijzen. Ten slotte was er ook steeds een groep bekeerlingen die zich op het doopsel voorbereidde. Vooral in perioden met een gunstige bekeringsconjunctuur was deze groep catechumenen vrij substantieel. Volgens de missiestatistieken telde het vicariaat tussen ca. 1905 en 1925 steeds 5000 à 10.000 catechumenen [35].

Ook de missionarissen en beleidsverantwoordelijken in de missie maakten in hun correspondentie een duidelijk onderscheid tussen oude en nieuwe christenen. Aan de nieuwe christenen schreven ze over het algemeen een lage praktiseringsgraad en een grote afvalligheid toe, vooral in tijden van crisis. In de families van deze eerste-generatiechristenen bleven de weerstanden tegen het christendom soms heel groot, zodat de aanwezigheid van een missionaris vaak heel cruciaal was met betrekking tot het praktiseren en het naleven van de christelijke verplichtingen [36].

Hoewel bij bepaalde missionarissen hun negatieve beeldvorming over China zo dominant was dat zij zelfs oude christenen niet vatbaar achtten voor een hogere spiritualiteit naar Europese maatstaven[37], kregen de oude christenen over het algemeen een vrij goede pers, vooral van missionarissen die al langere tijd in China werkzaam waren. Het waren immers die middens

---

SK559, 552, Everaerts, "Relazione annua", 6 sept. 1921; Columbanus [Clement], "Intronisatie in China"; *De Bode*, 1920-1921, 198-201.

34. Vooral Danzishan en Jingzhou bevatten veel oude christenen: AGOFM, SK552, 191-192, Timmers aan Lauer, 5 aug. 1900. Voor een geschiedenis van de missieposten: ASTOFM, "Annales Kristianitates" (in handschrift), 4 dln.

35. Cijfers over de verhouding tussen oude en nieuwe christenen zijn niet beschikbaar. Voor het aantal catechumenen, zie figuur 25.

36. Over de nieuwe christenen: AGOFM, SK549, 25-26, Christiaens, "Status animarum", 28 aug. 1893; ASTOFM, EM Adons I 48, J. Adons aan E. Adons, 11 okt. 1907; ASTOFM, EM Adons I 68, J. Adons aan E. Adons, 11 aug. 1913; ASTOFM, LS De Walleff, De Walleff aan ouders, 14 dec. 1913; ASTOFM, MP Cloodts T I, Cloodts aan ?, 2 juli 1925; ASTOFM, MP Adons Ma. 16, M. Adons aan pater Regulatus, juni 1927. Over het onderscheid tussen oude en nieuwe christenen: ASTOFM, LS Jans II, Jans aan familie, 17 okt. 1920; ASTOFM, MP Cloodts T I, Cloodts aan Madeleine, 11 nov. 1927.

37. ASTOFM, LS De Walleff, De Walleff aan pastoor, 19 febr. 1913; ASTOFM, MP Cloodts T I, Cloodts aan ?, 2 juli 1925. Hij bleef de Chinese aard nochtans over het algemeen sympathiek vinden: ASTOFM, MP Cloodts T I, Cloodts aan Madeleine, [1930].



Vier seminaristen afkomstig uit de oude christenheid Hutize, voor de Mariagrot van het kleinseminarie van Yichang in 1923. De oude christenen waren de ruggengraat van de inlandse Kerk. Ze leverden het meest priester- en kloosterroepingen.

die het meest intens van het christelijke leven waren doordrongen. Het gebedsleven was er vrij goed ontwikkeld en vaak hadden tal van christelijke devotievormen er wortel geschoten. Het is trouwens in kringen van oud-christelijke families[38] dat de meeste priester- en kloosterroepingen werden genoteerd. Sommige missionarissen lieten oude christelijke families verhuizen naar nieuw ontsloten regio's om rond deze families nieuwe christelijke entiteiten op te bouwen. De oude christenen kunnen dan ook zonder overdrijving als de ruggengraat van de Chinese katholieke Kerk worden beschouwd.

1.2. De inlandse priester: van hulpkracht tot partner

De inlandse priester is minder onbekend en onzichtbaar gebleven. Het zijn echter vooral beleidsdocumenten die bewaard zijn, zodat we over zijn spiritualiteit, geloofsbeleving en maatschappij-opvatting over het algemeen weinig zijn ingelicht.

1.2.1. De inlandse clerus: een hulpgeestelijkheid

Tijdens de eerste dertig jaar van de geschiedenis van het vicariaat Zuidwest-Hubei - van 1870 tot ca. 1900 - evolueerde het aantal inlandse en Europese priesters ongeveer gelijkmatig. Hoewel er in beide groepen een lichte stijging viel waar te nemen, bleef het aantal Europese missionarissen meestal iets hoger dan het aantal inlandse priesters. Alleen de jaren 1872 en 1889 vormden hierop een uitzondering. Ondanks het feit dat er in numeriek opzicht weinig verschil was tussen de Europese en de inlandse priesters, bekleedden deze laatsten toch een merkwaardige tweederangspositie. Opvallend is dat men het in de bronnen telkens had over "Chinese priesters van de derde orde", terwijl de Europese missionarissen vanzelfsprekend volwaardige priesters van de eerste orde waren. Een aspirant inlands priester werd dus ingekleed in de derde orde van Franciscus en meestal één, soms twee jaar later geprofest. In de meeste gevallen werden zij pas nadien, op een gemiddelde leeftijd van 28 jaar, tot priester gewijd. Onder Filippi werden drie nieuwe inlandse priesters gewijd, maar er stierven er ook twee, zodat hun aantal constant bleef [39].

Hoewel bisschop Filippi een hevige voorstander was van het centraliseren van de seminarie-opleiding voor de regio, omdat dit het opleidingsni-

---

38. Over de oude christenen: ASTOFM, LS De Walleff, De Walleff aan ouders, 29 sept. 1914; ASTOFM, EM Adons II 13, M. Adons aan E.Z. van Sint-Vincentius te Duisburg bij Tervuren en de kruistochterkens, 3 maart 1931; ASTOFM, LS China OFM, Van der Borght aan Van Voorden, 13 febr. 1933; AGOFM, SK575, 61-84, Yichang I 14, "Minuta Conferentiae Episcopalis", 13 juni 1933; ASTOFM, LS Adams II, H. Adons aan Van Voorden, 27 okt. 1938; "Een beetje praten over China", 1945-1948.

39. De drie inlandse priesters in 1871 waren wellicht Matheus Peng, Joachim Luo en Franciscus-Xaverius Huang. In 1872 kwamen er twee jonge inlandse priesters bij: Ignatius Geng en Nicolaus Chang, wat hun aantal op vijf bracht. In 1876 overleed Franciscus Xaverius Huang, maar in 1878 werd Valentinus Gan tot priester gewijd. Voor biografische gegevens, zie bijlage V.

veau van de priesters ten goede zou komen, werd hij door zijn provicaris Gratianus de Carli toch terecht gewezen omdat hij volgens hem te weinig belang hechtte aan de inlandse clerus. Het beeld dat Filippi in zijn correspondentie van de inlandse priesters ophing, was inderdaad weinig rooskleurig. Zij werden afgeschilderd als "ziekelijk, matig onderwezen en weinig actief" [40]. Twee incidenten deden het imago van de inlandse clerus van het vicariaat trouwens weinig goed. In 1878 werd de inlandse priester Ignatius Geng, "die ongehoorzaam was en tweedracht zaaide", met toestemming van de Propaganda Fide en de minister-generaal naar zijn familie teruggestuurd [41]. Ook in het naburige Hunan - volgens Latourette en Cohen de regio met de sterkste antivreemdelingentraditie[42] - waren de verhoudingen tussen de Europese missionarissen en de inlandse priesters, die er als "koppig, hardnekkig en antipathiek ten opzichte van de Europese missionarissen" werden afgeschilderd, niet optimaal. De incidenten in dit vicariaat vonden in de franciscaanse Chinamissies zo'n weerklank, dat ze vijftien jaar later nog als een argument werden gebruikt om de inlandse clerus van verantwoordelijke functies af te houden. "Indien er niet spoedig Europese missionarissen komen", zo oordeelde Modestus Everaerts in zijn visitatierapport over Noord-Hubei, "bestaat het gevaar dat er verwarring en ontwrichting ontstaat, zoals in Zuid-Hunan, waar zoiets niet zou gebeurd zijn als de voornaamste ambten in handen van Europese missionarissen waren gebleven". Hoewel Filippi van oordeel was dat de inlandse clerus van zijn vicariaat "gehoorzamer en zachter van aard" was dan die van Zuid-Hunan, achtte ook hij een verregaande bevoegdheidsoverdracht niet haalbaar [43].

Onder bisschop Christiaens volgde het aantal inlandse priesters dezelfde stijgende trend als die van het aantal Europese missionarissen. Tussen 1889 en 1892 werden zelfs acht Chinezen, onder wie minstens vier derdeordelingen, tot priester gewijd [44]. Als procurator was Benjamin Christiaens geliefd bij de inlandse clerus van het vicariaat, maar tijdens zijn bisschopsambt stelden er zich problemen. De malaise en de ontevredenheid in het vicariaat troffen ook de inlandse clerus. Mauritius Robert had zelfs enkele inlandse priesters beschuldigd van overtredingen van de derde gelofte. Opmerkelijk in deze context is een brief van de inlandse priesters Wang, Hou en Peng aan bisschop Christiaens, net voor zijn gedwongen vertrek naar Europa. De brief geeft in zeer lovende termen een overzicht van de samenwerking met Christiaens, met een verwijzing naar zijn procuratorschap, echter zonder

---

40. AGOFM, SK542, 147, 173-174; SK545, 255-258, 280-281, Filippi aan de Portagruaro, 16 april 1874, 18 sept. 1876, 26 juli 1883, 7 mei 1884; AGOFM, SK545, 277-278, Filippi, "Circa les missionnaires du Hupe Mer.", 6 mei 1884.
41. AGOFM, SK543, 284-285, 291-292, Filippi aan de Portagruaro, 20 nov. 1878, 15 febr. 1879.
42. Cohen, *China and Christianity*, 48; Latourette, *Christian Missions*, 364, 375, 389, 495.
43. AGOFM, SK545, 279(1-5), Filippi aan de Portagruaro, 1 april 1884; AGOFM, SK551, 84-85, Everaerts aan Lauer, 30 aug. 1899.
44. In 1889 werden vier inlandse priesters gewijd: Matthaeus Guang, Stephanus Hou, Andreas Kong en Paulus Shi. In 1891 en 1892 werden telkens twee inlandse priesters gewijd: Leo Wang en Martinus Zhou in 1891 en Paulus Li en Paulus Peng in 1892. Er stierven echter drie inlandse priesters: Joachim Luo en Paulus Shi in 1891 en Martinus Zhou in 1901. Zie bijlage V.

expliciete vermelding van zijn bisschopsambt. "Wij treuren en zijn tevens blij", zo luidde het oordeel van deze inlandse priesters. "Wij treuren omdat U ons verlaat, we zijn verheugd omdat een dergelijke reis nodig is, voor uw ziekte en ook voor de missie" [45]. Moet dit geïnterpreteerd worden als een discrete, typisch Chinese manier om de bisschop de afkeuring van zijn beleid mee te delen? Zoals de overige bisschoppen van het vicariaat was bisschop Christiaens in zijn jaarrapporten niet zeer lovend over de werkkracht van zijn inlandse priesters. Hij laakte echter ook het feit dat een van zijn missionarissen, Gratianus Laurent, "de taal van het volk niet kende" en "een afkeer van de Chinezen zou hebben". Ook Laurentius Fuchs zou zich in een schrijven aan de Propaganda hebben uitgesproken tegen de Chinese priesters. Hij had een overplaatsing gevraagd naar het Heilig Land, wat hem werd geweigerd. In 1912 werd hij echter teruggestuurd naar zijn diocees, Noord-Tirol [46].

Het beleid van bisschop Verhaeghen stond vooral in het teken van de herwaardering van de spiritualiteit. Hij verplaatste zowel de procurator van de missie als een inlands priester. Cassianus Kleinenbroich, die hij met het lijk van Victorinus Delbrouck naar Europa had gestuurd en die de bisschop niet langer in zijn vicariaat wenste, was bij de inlandse priesters nochtans goed aangeschreven. In verschillende brieven vroegen ze hem nadrukkelijk om zo snel mogelijk naar de missie terug te keren [47]. Tijdens de vier jaar van het beleid van Verhaeghen werd geen enkele Chinees tot priester gewijd. Aangezien het aantal Europese missionarissen na 1900 snel toenam, werd voor het eerst een substantieel onevenwicht tussen de Europese en de inlandse clerus geschapen. Aan het statuut van de inlandse clerus werden trouwens geen noemenswaardige wijzigingen aangebracht. De meeste inlandse priesters bleven derde-ordelingen [48]. Alleen Martinus Zhou, die door toedoen van bisschop Christiaens aan het college van de Propaganda Fide in Rome had gestudeerd, had het statuut van apostolisch missionaris. Hij overleed echter in juni 1901 op 35-jarige leeftijd, zodat hij het vicariaat Hubei, vanwaar hij afkomstig was, weinig diensten heeft kunnen bewijzen [49]. Bisschop Verhaeghen weigerde om zijn medewerking te verlenen aan een nieuw op te richten centraal klooster-seminarie, "omdat hij slechte ervaringen zou hebben gehad met inlandse priesters die in Oost-Hubei waren opgeleid". De echte reden was wellicht dat hij zijn eigen plannen voor de oprichting van een seminarie in Yichang niet in het gedrang wou brengen [50].

---

45. AGOFM, SK550, 44-46, Robert aan de Parma, 20 dec. 1895; AGOFM, SK551, 64, Guang Mattheus, Kong Andreas, Hou Stephanus, Peng Paulus aan Christiaens, 26 maart 1899.
46. AGOFM, SK548, 109-113, Christiaens, "Status animarum (1889-1890)", 1891; SCPF, nr. 13121, Rome, 28 mei 1895; AGOFM, SK550, 36-37, de Parma aan Christiaens, 30 mei 1895; AGOFM, SK550, 38-39, Christiaens aan de Parma, 3 aug. 1895; AGOFM, SK550, 64, Fuchs aan SCPF, 26 okt. 1896.
47. AGOFM, SK552, 203, Peng Paulus, Hou Stephanus, Guang Matthaeus aan Kleinenbroich, 15 april 1901; AGOFM, SK552, 236, Wang Leo aan Kleinenbroich, 14 mei 1901; AGOFM, SK552, 237, Kong Andreas aan Kleinenbroich, 11 juni 1901.
48. AGOFM, SK552, 251-252, Th. Verhaeghen, "Status personalis hujus vicariatus", 1902.
49. AGOFM, SK552, 233-234, Th. Verhaeghen aan Lauer, 24 juni 1901. Voor de kwantitatieve evolutie van het Chinese en het Europese missiepersoneel, zie figuur 26.
50. AGOFM, SK552, 259-260, Th. Verhaeghen aan Fleming, 3 april 1903.

Omdat er sinds meer dan een decennium geen inlandse priesters waren gewijd, besteedde bisschop Everaerts grote aandacht aan het seminarie. Pas in 1910 werden zijn inspanningen beloond, wanneer na achttien jaar voor het eerst een inlands seminarist, Joannes Hou, tot priester werd gewijd [51]. Hoewel er nadien nog zeven seminaristen zouden volgen, slaagde bisschop Everaerts er niet in om het aantal inlandse clerici in zijn vicariaat wezenlijk te laten stijgen. Pas in 1922 werd de kaap van de tien overschreden. Hoewel er inspanningen werden gedaan om het algemene opleidingsniveau van de inlandse clerus te verbeteren - in 1910 kon bisschop Everaerts zelfs één van zijn studenten aan het Collegium Urbanianum in Rome laten studeren[52] - bleef die clerus in het vicariaat een positie van hulpgeestelijkheid bekleden [53]. De meeste inlandse priesters hadden niet het statuut van apostolisch missionaris, wat hen niet alleen op regulier, maar ook op kerkjuridisch vlak in een minderwaardige positie plaatste ten opzichte van de Europese priesters. Die waren immers zonder uitzondering allemaal apostolisch missionarissen. Op die manier hadden de inlandse priesters geen enkele toegang tot de hogere functies.

1.2.2. Groeiend zelfbewustzijn

Natalis Gubbels liet in 1916 aan de minister-generaal weten dat "de samenwerking tussen de Europese en de inlandse clerus enigszins te wensen overliet", wat hij wilde oplossen via de oprichting van een franciscaans noviciaat in China, waar zowel Europeanen als Chinezen zouden worden opgeleid [54]. Voor het overige waren in de bronnen weinig echo's op te vangen over de verhoudingen tussen de inlandse clerus en de Europese missionarissen.

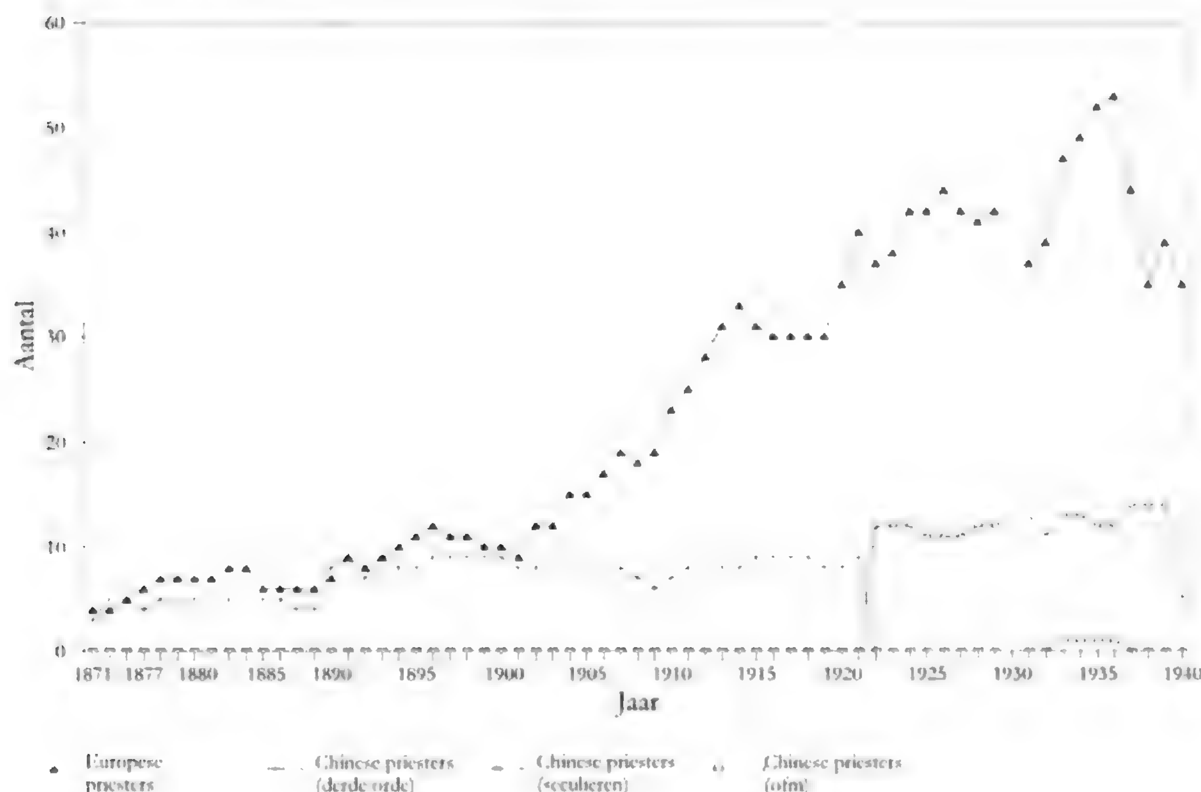
In 1913 deed er zich nochtans een incident voor dat aantoont dat het zelfbewustzijn van de inlandse clerus was geschokt door de wijzigingen die bisschop Everaerts in de voorrangsregels had aangebracht. De Propaganda Fide, bij wie een inlandse priester protest had aangetekend, koos de zijde van de inlandse clerus. "Mits zij bekwaam zijn, zouden zij moeten worden uitgekozen voor alle kerkelijke ambten", zo luidde het advies. "U hebt hen wat de voorrang betreft in een minderwaardige positie ten opzichte van anderen geplaatst". De Propaganda stelde dan ook voor om enkele inlandse priesters met de titel van apostolisch missionaris te vereren, "nadat zij met goed gevolg het examen van theologie en toegepaste moraal hadden afgelegd" [55]. Bisschop Everaerts volgde het advies van de hoogste kerkelijke instantie zonder bezwaren op. Het jaar nadien ontvingen de twee oudste

51. In 1940 werd Joannes Hou voorgedragen door de Propaganda Fide als apostolisch prefect van het nieuwe op te richten inlandse bisdom Shinan.
52. AGOFM, SK555, 280, Antwoord SCPF op vijfjaarlijkse rapport van Everaerts, SCPF Nr. 1926/909, 7 juli 1910.
53. AGOFM, SK555, 352-357, Everaerts, "Relazione annua", 14 sept. 1910: Paulus Pen, een verdienstelijk missionaris, was als helper aangesteld bij de Europese missionaris Hesseling.
54. AGOFM, SK557, 684-686, Gubbels, "Relazione annua", 1 okt. 1916.
55. AGOFM, SK556, 541, "SCPF sulla Predenza tra i Missionarii e i sacerdoti indigeni", SCPF Nr. 2160/1913, 1 dec. 1913.



Trudo Jans vergezeld van de tien inlandse priesters die het vicariaat tussen 1922 en 1927 telde: Paulus Li, Paulus Peng, Thomas Yuan, Bartholomeus Shi, Leo Wang, Ladislaus Tian, Augustinus Li, Paulus Xie, Petrus-Aloysius Li en Jacobus Liang.

Figuur 26:
vergelijking van het aantal Europese priesters met het aantal inlandse priesters (1871-1940)



inlandse priesters van het vicariaat, Matthaeus Guang (56) en Andreas Kong (54)[56], dispensatie voor het afleggen van de nodige examens [57]. Vier jaar later overleed trouwens Andreas Kong als lid van de derde orde, maar mét het statuut van apostolisch missionaris [58].

Dit incident illustreert het feit dat de inlandse clerus zich op dat ogenblik niet langer tevreden stelde met de tweederangspositie waarin hij tot dan toe was gedrongen. Ongetwijfeld heeft de draagwijdte van dit incident ook te maken met de onevenredige groei van de Europese missionarissen en de inlandse clerus in die periode. Tussen 1870 en 1900 was de verhouding tussen het aantal inlandse priesters en het aantal Europese missionarissen min of meer evenwichtig. Tussen 1900 en 1915 verdrievoudigde echter het aantal Europese missionarissen, terwijl het aantal inlandse priesters constant bleef. Verschillende jongere en minder ervaren Europese "apostolisch" missionarissen verkregen hierdoor een hogere voorrang dan oudere Chinese priesters, wat vanuit Chinees-maatschappelijk opzicht vernederend was.

Provicaris Angelus Timmers was van oordeel dat de instelling van de dubbele autoriteit in de missie de scheiding tussen de inlandse priesters en de Europese missionarissen nog in de hand werkte. Sinds 1914 waren de

---

56. In 1914 was de leeftijdsstructuur van de negen inlandse priesters als volgt: Matthaeus Guang (56), Andreas Kong (54), Leo Wang (49), Paulus Li (49), Paulus Peng (47), Joannes Hou (33), Thomas Yuan (31), Bartholomeus Shi (31), Ladislaus Tian (25).
57. AGOFM, SK557, 42, Gotti aan Everaerts (Prot.nr. 266/914), 7 maart 1914.
58. AGOFM, SK558, 311-316, Gubbels, "Relazione annua", 1 nov. 1918.

Europese missionarissen als kloosterling verantwoording verschuldigd aan de reguliere overste, terwijl de inlandse priesters uitsluitend onder het gezag van de bisschop ressorteerden. Een van de gevolgen hiervan was dat de "inlandse clerus zich als lid van het vicariaat beschouwde, terwijl zij de anderen als vreemdelingen aanzagen" [59]. De publicatie van de reguliere *Statuta pro missionibus* in 1924 was de aanleiding voor een heropflakkering van het incident rond de voorrangsregels. De inlandse priesters waren immers van oordeel dat de reguliere overste jegens hen geen autoriteit en dus ook geen voorrang had, tenzij hij eerder tot priester was aangesteld. Zij waren van oordeel dat de reguliere statuten op dat punt dan ook in strijd waren met de voorschriften van de Propaganda Fide [60].

Het groeiend zelfbewustzijn van de inlandse clerus tekende zich niet alleen af in het vicariaat Zuidwest-Hubei. Het was een algemeen verschijnsel in de katholieke missies in China, dat zowel te maken had met de veranderende politieke context als met het beleid van de Propaganda Fide terzake. Er kan niet worden ontkend dat ook het groeiende nationalisme in de jaren 1920 een grote invloed had op het zelfbewustzijn van de inlandse clerus. Bovendien was de politiek van het Vaticaan erop gericht aan de inlandse clerus geleidelijk meer verantwoordelijkheid toe te kennen (*Maximum illud*, 1919; *Rerum ecclesiae*, 1926). Ook deze politiek miste zijn impact niet op de mentaliteit van de modale inlandse priester. Het naburige Puche, dat ten zuidoosten van Zuidwest-Hubei was gelegen, vervulde in dit opzicht een pioniersrol. In dit franciscaanse vicariaat, dat op 12 december 1923 was afgescheiden van het pas aan de Amerikaanse minderbroeders toegekende Wuhan, werd onmiddellijk een inlands priester voorgedragen als apostolisch prefect. Odoricus Cheng werd meteen een van de eerste zes inlandse bisschoppen die in 1926 te Rome door paus Pius XI werden gewijd. Op de inlandse clerus van Yichang werkte dit voorbeeld wellicht bijzonder aanstekelijk [61].

Met uitzondering van de enkelingen die in het buitenland hun seminariestudies mochten afwerken, was er in het vicariaat Zuidwest-Hubei in de jaren 1920 weinig veranderd ten gunste van de Chinese clerus. Sinds 1921 werden de inlandse priesters in de jaarlijkse statistieken wel "seculiere" Chinese priesters genoemd, in plaats van inlandse priesters van de derde orde. Uit het vijfjaarlijkse rapport voor de Propaganda Fide en het generalaat, dat in 1923 door provicaris Timmers was opgesteld, bleek echter dat onder de 55 mannelijke personeelsleden van het vicariaat Zuidwest-Hubei er slechts twaalf inlandse priesters waren. Amper drie van hen bezaten het aan de Europeanen equivalente statuut van apostolisch missionaris [62]. Ook nog

---

59. AGOFM, SK560, 37 bis, Timmers, "Relazione quinquennale", 6 nov. 1923.
60. AGOFM, SK562, 98-104, Vlaminck, "Relazione annua", 24 nov. 1924; AAS, 16 jan. 1924, 2 juni 1924, Statuta, 27, nr. 71.
61. Over de benoeming van Odoricus Cheng tot eerste apostolisch prefect in China op 1 mei 1924: AGOFM, M/9, Luigi de Parma, "Registro missionum, 1921-1928; P.Bernardino Klumper, P.Bonaventura Marrani", 245 ff., mss. Correspondentie en documenten i.v.m. deze benoeming ontbreken echter in het volume SK561, waar ze normaal gezien konden worden verwacht.
62. AGOFM, SK560, 38 bis, Timmers, "Relazione quinquennale", 6 nov. 1923.

onder bisschop Jans werden inlandse priesters als hulpkracht bij een Europese missionaris geplaatst. Sommigen werden wel alleen op een missiepost benoemd, maar dan veeleer op kleinere of nieuwe posten [63]. Geen enkele inlandse priester had op dat ogenblik toegang tot de hogere functies van deken, raadslid of provicaris. Er leek nog een lange weg te moeten worden afgelegd vooraleer een inlands priester de taak van volwaardig apostolisch prefect of vicaris op zich zou kunnen nemen.

1.2.3. Defensieve reflex van de missionarissen en het regulier gezag

De beeldvorming over de inlandse clerus was in de jaren 1920 overwegend negatief. Provicaris Timmers sprak zich in 1923 nog in eufemistische bewoordingen uit over de in zijn ogen beperktere apostolische kwaliteiten van de inlandse clerus [64]. Lekenbroeder Valentinus Van der Straeten was daarentegen iets minder omzichtig in zijn typering van de inlandse clerus. In de hem eigen directe en ongezouten stijl omschreef hij de Chinese priesters als "goedleverkens, die onze iever niet hebben en veel kosten aan de missie" [65]. Deze emotionele uitlatingen moeten wellicht in verband worden gebracht met de geladen sfeer waarin het vicariaat in de jaren 1926-1927 was gehuld als gevolg van de nationalistische campagne van de Guomindang.

De Europese missionarissen reageerden dus veeleer ongemakkelijk en defensief op het groeiende zelfbewustzijn van de inlandse clerus. Tijdens de interviews met oud-Chinamissionarissen bleek het nationalisme van de Chinese priesters zelfs in 1987-1988 nog een taboe te zijn. Opvallend is dat vooral de reguliere gezagsdragers deze evolutie als problematisch hebben ervaren. Mathias Vlaminck, die volgens sommigen de inlandse clerus niet al te gunstig gezind was, is hiervan een goed voorbeeld [66]. "Wat in gans China sterk de overhand krijgt, waarlijk een zich afwenden van de vreemden, tast ook in ons vicariaat de inlandse clerus aan", zo evalueerde hij de toestand in 1924 [67]. Hij had in dit verband ook problemen met de toepassing van het artikel 60 van de *Statuta pro missionibus* over de gelofte van armoede. Hierin werd gesteld dat missionarissen die van domicilie veranderden alleen het strikt noodzakelijke, zoals kleren en boeken, mee mochten verhuizen. De reguliere overste had bezwaar tegen de letterlijke toepassing van dit artikel omdat op die manier de goederen van de missionarissen geleidelijk in het bezit van het vicariaat en dus van de inlandse priesters zouden komen. Deze laatsten waren volgens hem "meer bekommerd om hun eigen bezit of dat van hun familie en dikwijls droegen zij weinig zorg voor zaken die hen niet persoonlijk toebehoorden" [68]. Tijdens de nationalistische campagne van

---

63. AGOFM, SK561, 98-100, Jans aan Gubbels, 3 juli 1924: heeft het over de benoeming van een aantal inlandse priesters: "één Chinese priester is als hulp benoemd bij pater Lippens voor de school in Yichang, een tweede is in Hanfang genoemd, een derde in Laifeng, om een nieuwe plaats te openen".
64. AGOFM, SK560, 38 bis, Timmers, "Relazione quinquennale", 6 nov. 1923.
65. ASTOFM, LS Van der Straeten III, Van der Straeten aan Salesianus, [1926].
66. AGOFM, SK562, 127-128, Jacobs aan Gubbels, 3 jan. 1926.
67. AGOFM, SK562, 98-104, Vlaminck, "Relazione annua", 24 nov. 1924.
68. AGOFM, SK562, 120-126, Vlaminck, "Relazione annua", 11 jan. 1926.

1927 zag Vlaminck het spook van burgeroorlog en vervolging opdoemen. Hij hield zelfs rekening met de mogelijkheid dat de Europeanen het land zouden worden uitgezet en dat de Chinese priesters het roer zouden overnemen [69]. Bisschop Jans, die op dat ogenblik meer begrip toonde voor de nationalistische vloedgolf in China en voor het groeiende nationalisme van de inlandse clerus, schatte de toestand minder problematisch in [70].

Ook de opvolger van Vlaminck, Fidelis Vrijdaghs, droeg de inlandse clerus van zijn vicariaat geen al te warm hart toe. De op til zijnde en bijna onafwendbare verdelingen ten gunste van de Chinese seculiere clerus, die een afzonderlijk vicariaat wenste, zag hij met lede ogen aan [71]. Hij maande de orde dan ook aan om vaart te zetten achter de oprichting van een klooster en een reguliere residentie, omdat op die manier de positie van het regulier gezag gevrijwaard zou blijven. Na de moord op bisschop Jans en het uitblijven van de benoeming van een nieuwe apostolisch vicaris maakte Vrijdaghs gewag van een ware complottheorie, waarbij de inlandse clerus betrokken zou zijn geweest. De relaties tussen de kloosterlingen en de seculiere inlandse geestelijkheid waren zoals overal niet alleen zeer vinnig[72], maar volgens hem was de Chinese clerus het vicariaat op een heel subtiele manier aan het overnemen. Hij was ervan overtuigd dat zij met de Ierse columbanen van het naburige vicariaat Hanyang, die reeds eerder hun interesse voor Zuidwest-Hubei hadden laten blijken, een pact hadden afgesloten waardoor de Chinese priesters onder een inlandse bisschop zouden kunnen werken. Volgens de reguliere overste was het gevaar niet ondenkbeeldig dat de apostolisch delegaat Celso Costantini, "die zoals iedereen wist de Chinezen zeer gunstig gezind was", in die richting zou overhellen. Vrijdaghs vroeg dan ook met aandrang dat de minister-generaal zo snel mogelijk een eigen kandidaat van de orde voor het ambt van apostolisch vicaris zou voordragen, "opdat er geen Chinese seculiere priester zou worden benoemd". In de nog steeds hangende kwestie van het klooster en de reguliere residentie stuurde hij eveneens aan op een snelle beslissing [73].

Een defensieve reflex ten aanzien van de oprukkende inlandse clerus was ook in het beleid van generaal delegaat Lunter aanwezig. Tijdens de vergadering van reguliere oversten die door hem was bijeengeroepen, werd erop aangedrongen om het geld van de orde niet langer naar de apostolisch vicarissen te sturen, maar wel naar de respectieve reguliere oversten. De gescheiden financiering was reeds in 1924 in de *Statuta pro missionibus* aanbevolen, maar was blijkbaar slechts op weinig plaatsen in de praktijk gebracht. De voornaamste reden voor het plotse doordrukken van de bestaande beleidsregel was wellicht dat de orde voorbereid wilde zijn op een eventuele overdracht van verantwoordelijkheid aan de inlandse clerus. "Indien in de toekomst de apostolisch vicaris of prefect niet van de orde zou zijn, zou de gewoonte om het geld naar de reguliere overste te sturen reeds

---

69. AGOFM, SK564, 49, Vlaminck aan Gubbels, 27 jan. 1927.
70. Cf. hoofdstuk IV.
71. AGOFM, SK565, 108-109, Vrijdaghs aan Gubbels, 22 okt. 1928.
72. AGOFM, SK567, 159-160, Vrijdaghs, "Relazione annua", 25 okt. 1929.
73. AGOFM, SK567, 176-177, Vrijdaghs aan Marrani, 8 nov. 1929.

ingeburgerd zijn. Later zou dit gebruik niet meer zonder belediging kunnen worden gewijzigd", zo stelden de franciscaanse reguliere oversten tijdens hun tweede gemeenschappelijke zitting van 27 juni 1929 [74].

Een andere strategie van Lunter, namelijk zijn plan tot uitbreiding van de orde in China, was evenmin vrij te pleiten van een zekere defensieve reflex. Een inlandse reguliere clerus zou immers volledig onder het gezag van de minister-generaal blijven, zodat de orde op een grote loyaliteit van deze inlandse priesters zou kunnen rekenen. Hoewel het niet expliciet de bedoeling was om met het bestaande opleidingsnet voor de inlandse seculiere clerus, dat onder het beheer van het kerkelijk gezag stond, in concurrentie te treden, werd dit initiatief door veel apostolisch vicarissen toch in die zin geïnterpreteerd. Om die reden kwam er van de oprichting van een reguliere infrastructuur in het vicariaat Yichang weinig of niets terecht. Er kwam zelfs geen volwaardig klooster. Na een lange reeks van incidenten en conflicten werd er in 1935 uiteindelijk toch een reguliere residentie opgericht die als klooster moest fungeren, niet in Yichang, zoals de reguliere gezagsdragers graag hadden gewild, maar wel in het moeilijk toegankelijke Danzishan. In 1939 werd in Shazidi, het centrum van het nieuwe Chinese vicariaat, eveneens een reguliere residentie opgericht [75].

Ondertussen bleven de inlandse reguliere roepingen niet uit. In 1916 kon aan de roeping van een humanioriastudent geen gevolg worden gegeven, wat de toenmalige reguliere overste, Natalis Gubbels, ten zeerste betreurde. Hoewel bisschop Jans en provicaris Timmers zich ertegen verzetten, werd in 1929 wel een seminarist naar het noviciaat in Hankou gestuurd. In 1933 werd Michaël Kong als eerste minderbroeder van de eerste orde van Franciscus tot priester was gewijd. Hetzelfde jaar legden nog twee Chinezen, Kong Bonaventura en Kong Franciscus, hun eenvoudige geloften in de eerste orde af, terwijl twee inlandse priesters toetraden tot de derde orde. In die periode had de minderbroedersorde dus blijkbaar nogal wat aantrekkingskracht in China, ook in andere vicariaten [76]. In een interview in oktober 1986 vertelde Venantius Gyselinck dat alle retoricastudenten van het jaar 1933 (of 1934) - vijf in totaal - hun verlangen hadden bekend gemaakt om franciscaan te worden. Bisschop Gubbels, die in 1916 voor inlandse reguliere roepingen had gepleit, verzette zich er toen echter radicaal tegen. Uiteindelijk kwam er van de uitbreiding van de orde in het vicariaat Yichang maar weinig terecht, voornamelijk als gevolg van de meningsverschillen tussen het kerkelijk en het regulier gezag. Het vicariaat telde nooit meer dan twee inlandse reguliere priesters [77].

---

74. AGOFM, SK567, 27, "Relatio congressus superiorum regularium ordinis fratrum minorum in Sinis", 27 juni 1929.
75. Cf. hoofdstuk III, 2.4.
76. Op 23 juni 1930 kreeg de inlandse priester Jacobus Wang van het inlandse vicariaat Puche de toestemming van de generaal om lid te worden van de minderbroedersorde. AGOFM, M15.
77. AGOFM, SK557, 684-686, Gubbels, "Relazione annua", 1916; AGOFM, SK567, 95-108, Vrijdaghs aan Marrani (in strictissimo secreto), 2 maart 1929; AGOFM, SK575, 104, Moris, "Relazio annua", 20 okt. 1933; Interview Gyselinck, 80. Over de namen van deze Chinese franciscanen bestaat twijfel. Vrijdaghs heeft het over Franciscus Kong (1929), Moris over Michaël Kong (1929) en Gyselinck over

Hoewel de reguliere gezagsdragers zich blijvend zorgen maakten over het nationalisme van de inlandse clerus[78], verbeterden de verhoudingen tussen de Europese en de Chinese priesters geleidelijk. Dat was althans de mening van de nieuwe reguliere overste, Johannes-Berchmans Moris, in het begin van de jaren 1930. Hij gaf toe dat "wegens de voortdurende ophitsingen van de kant van de nationalisten en communisten de relaties vroeger enigszins bemoeilijkt waren, maar hij was ervan overtuigd dat de inlandse clerus, geleerd door de daden en de gevolgen van het nationalisme, nu begrepen had wie de valse en wie de ware vrienden van het vaderland en het volk waren" [79]. In de hetze tegen de reguliere overste beschuldigde bisschop Gubbels Moris ervan de inlandse clerus niet zeer gunstig gezind te zijn [80]. In 1934 gold een negatieve ingesteldheid ten opzichte van de inlandse clerus dus als een argument ten laste. Nochtans hield de reguliere overste er een meer positieve beeldvorming over de inlandse clerus op na dan zijn voorgangers. Na zijn "verbanning" uit het vicariaat in 1934 werkte hij in Hankou met een aantal inlandse priesters aan het Latijns-Chinese tijdschrift *Apostolicum*. Ook de franciscaanse oud-Chinamissionarissen getuigden dat de verhoudingen tussen de Europese en de Chinese priesters in de jaren 1930 en 1940 over het algemeen vrij goed waren, hoewel ze toegaven dat er tussen bisschop Gubbels en de inlandse clerus een paar incidenten waren geweest [81].

1.2.4. Het wisselende antwoord van het kerkelijk gezag

Wanneer in 1922, na het overlijden van bisschop Everaerts aan provicaris Timmers werd gevraagd om een suggestie te doen in verband met mogelijke opvolgers voor het bisschopsambt, was hij hierin zeer formeel. Geen enkele inlandse priester en zeer weinig buitenlanders waren volgens hem bekwaam genoeg om deze kerkelijke functie op zich te nemen [82].

Bisschop Jans, de nieuwe apostolisch vicaris van het vicariaat, reageerde daarentegen vrij positief op de toenemende verantwoordelijkheidsaanspraken van de inlandse clerus. Hij had wel een aantal bedenkingen over de haalbaarheid van deze plannen op korte termijn[83], maar toch werkte hij constructief mee aan het verdelingsplan van de Propaganda Fide waaraan ook generaal missiesecretaris Gubbels zijn volle steun had toegezegd. Om

---

Franciscus Xiang en Gabriël Kong (1986).

78. AGOFM, SK569, 120-129, Lunter, "Relazione della visita", 19 juli 1930; AGOFM, SK569, 130-132, Turf aan Marrani, 6 aug. 1930. Lunter wou aan van Rossum, de kardinaal-prefect van de Propaganda Fide, vragen om aan de inlandse clerus een brief te schrijven tegen het nationalisme. Dit zou een soort "Magna Charta" moeten zijn waarin het belang van "heiligheid, gehoorzaamheid en onderdanigheid" werd beklemtoond en waarin de derde orde en de uitbreiding van de orde in China werden aanbevolen. AGOFM, SK573, 6-8, Lunter aan Marrani, 18 febr. 1932.
79. AGOFM, SK571, 122-131; SK573, 149-156; SK575, 121-126, Moris, "Relazione annua", 22 okt. 1931, 1 okt. 1932, 20 okt. 1933.
80. AGOFM, SK577, 113-117, Gubbels aan Bello, 19 febr. 1934.
81. Interview Gyselinck, 77-85; Eerdekens, 12, 23; Linmans, 19; Serryn, 26-29; Luypaert, 20; Peeters, 12.
82. AGOFM, SK560, 38 bis, Timmers, "Relazione quinquennale", 6 nov. 1923.
83. Jans voorzag op middellange termijn een priestertekort voor het nieuwe inlandse vicariaat. AGOFM, SK565, 89-92, Jans aan Gubbels, 7 okt. 1927.

de bevoegdheidsoverdracht vlotter te laten verlopen, stelde hij in Jingmen zelfs een inlands priester aan als districtoverste. In december 1926 verklaarde hij zich akkoord met een plan waarbij Jingzhou op termijn als hoofdplaats van een nieuw op te richten inlands vicariaat zou fungeren [84]. Ook de toenmalige reguliere overste, Fidelis Vrijdaghs, en de generaal delegaat, Gerard Lunter, verzoenden zich met het op til zijnde verdelingsplan [85]. Jans was er zelfs van overtuigd dat een revolutie of een burgeroorlog tussen Noord en Zuid deze plannen in een stroomversnelling konden brengen. De benoeming van de progressieve missiesecretaris Gubbels tot opvolger van bisschop Jans sorteerde - men had het tegendeel kunnen verwachten - geen acceleratie-effect op deze plannen. Integendeel, het zou nog bijna een decennium duren vooraleer de inlandse clerus een eigen vicariaat kreeg toegewezen.

Na zijn bisschopswijding in mei 1930 door kardinaal van Rossum bracht Gubbels - zoals zijn voorganger Everaerts in 1913 had gedaan[86] - een bezoek aan de minderbroedersprovincie van de Holy Name in New York, met de bedoeling nog wat extra geld voor zijn nieuwe missiegebied bijeen te krijgen. Hij raakte er in de ban van het missie-enthousiasme dat er heerste én van de grote beschikbaarheid aan middelen. Hoewel de franciscaanse provincie van de Holy Name reeds officieus de toezegging had gekregen over het missiegebied Baojing dat in de prefectuur Yongzhou van de provincie Hunan was gelegen, stelde de kersverse bisschop hen op eigen initiatief het zuidoostelijke gedeelte van zijn vicariaat voor, dat eerder reeds voor de inlandse clerus was bestemd. In zijn brief van september 1930 aan de generaal verantwoordde hij deze optie als volgt. Een eerste argument was dat het vicariaat op die manier uit handen van de Ierse columbanen zou kunnen blijven, die sinds lang op de regio aasden. Een tweede argument was dat het vicariaat Yichang reeds 70 jaar onveranderd was gebleven, zodat het niet lang meer aan een verdeling zou kunnen ontsnappen. Zoals Filippi in de jaren 1880 wou ook Gubbels verhinderen dat de Propaganda Fide ambtshalve een voor de orde minder gunstige regeling zou opleggen. Er valt echter niet aan te twijfelen dat ook financiële en materiële overwegingen een doorslaggevende rol hebben gespeeld in de voorkeur van bisschop Gubbels. Hij had het over "een buitengewone energie, zowel aan mensen als aan materiële middelen, die", volgens hem, "voor de franciscaanse missies niet verloren mochten gaan" [87].

In een eerste fase was Gubbels nochtans niet van plan om het op gang zijnde verdelingsproject ten gunste van de inlandse clerus op de helling te

---

84. Volgens dit oorspronkelijk plan zou men beginnen met de noordoostelijk gelegen districten Jingmen, Dangyang en Yuangan aan de inlandse clerus af te staan. Op termijn zou het zuidoostelijk gelegen Jingzhou als het centrum fungeren. AGOFM, SK562, 132-137; SK564, 40; SK565, 89-92, Jans aan Gubbels, 3 maart en 24 dec. 1926, 7 okt. 1927; Interview Gyselinck, 82: noemt bisschop Jans "een heel pro-Chinese mens".
85. AGOFM, SK565, 108-109, Vrijdaghs aan Marrani, 22 okt. 1928; AGOFM, SK569, 120-129, Lunter, "Relazione della visita", 19 juli 1930. Men dacht aan de oprichting van een inlands bisdom in Kuixiangang, in het district Jingmen. Daar zou ook een klooster worden opgericht.
86. McDonald, *Shasi* [*Shashi*], 2; AGOFM, SK556, 69-70; SK556, 498-499, Everaerts aan Monza a Vicetia, 18 april 1912. *Pacific Ocean*, 15 sept. 1913.
87. AGOFM, SK571, 94, Gubbels aan Marrani, 29 sept. 1930.

zetten, althans zo schreef hij in september 1930 aan de generaal. Hierin stelde hij expliciet dat hij de stad Jingzhou niet graag aan de Amerikanen wou afstaan, omdat die samen met het noordelijke gedeelte van het vicariaat bestemd was voor de inlandse clerus [88]. Toen de bisschop vier maanden nadien nog geen antwoord van de curie had ontvangen, verstuurde hij een tweede brief naar het generalaat, waaruit blijkt dat hij als een gewiekst diplomaat de omstandigheden naar zijn hand wist te zetten en eerder gegeven informatie op een subtiele manier in functie van zijn eigen gewijzigde opvattingen wist te manipuleren.

Hoewel hij liet uitschijnen dat zijn brief van januari 1931 louter en alleen bedoeld was als een herinnering aan zijn eerste schrijven van september 1930 - waarop nog geen antwoord was gekomen - bevatte deze tweede brief belangrijke nuanceverschillen over zijn plannen met de inlandse clerus. Blijkbaar wou hij nu het volledige oostelijke gedeelte van het vicariaat aan de Amerikanen afstaan en de verdelingsplannen ten voordele van de inlandse clerus op de lange baan schuiven. Onterecht stelde hij het voor alsof er in zijn vorige brief was gesproken over de wenselijkheid om "een kwart van zijn missiegebied" aan de provincie van de Holy Name af te staan [89]. Pas via een omweg kwam hij tot de uiteindelijke omschrijving van zijn nieuwe plannen. Bij zijn aankomst in de missie in oktober 1930 zou hij een brief hebben gevonden van de apostolisch vicaris van het naburige Hanyang die het "oostelijke gedeelte van het vicariaat Yichang opeiste". Hierop zouden zijn raadgevers unaniem hebben geadviseerd dat "het genoemde deel" aan hun Amerikaanse medebroeders zou worden afgestaan. Over de implicaties van deze gewijzigde plannen voor de toekomstmogelijkheden van de inlandse clerus in het vicariaat Yichang repte Gubbels met geen woord [90].

De sleutel tot deze subtiele nuanceverschillen in de brieven van september 1930 en januari 1931, die eigenlijk een bocht van 90 graden ten aanzien van de inlandse clerus moesten verdoezelen, is te vinden in de correspondentie van Benvenutus Ryan, de provinciaal van de provincie van de Holy Name, met het generalaat. In een brief van mei 1931, waarin hij definitief uitsluitsel vroeg over de Chinamissie die aan zijn provincie zou worden toegewezen, vertrouwde deze laatste de generaal toe dat bisschop Gubbels van oordeel was dat "de inlandse clerus van Yichang nog niet rijp was voor een eigen vicariaat" [91]. Hierop zou hij het bestaande plan uit 1927, waarbij tweeëneenhalve prefecturen rond Jingzhou aan de inlandse clerus zouden worden toevertrouwd, hebben opgeschort. Volgens zijn nieuwe plannen zouden in totaal zeven prefecturen aan de Amerikaanse minderbroeders worden afgestaan: de viereneenhalve prefecturen rond Shashi uit het oorspronkelijke

88. Ibid.
89. In zijn brief van september 1930 had de bisschop geen regio van een dergelijke omvang voor ogen. Hij had het alleen over het "zuidoostelijke" gedeelte van het vicariaat dat aan de Amerikanen zou worden afgestaan. Impliciet ging hij er dus vanuit dat het noordoosten van het vicariaat, samen met de stad Jingzhou, voor de inlandse clerus gereserveerd bleef. AGOFM, SK571, 94, Gubbels aan Marrani, 29 sept. 1930.
90. AGOFM, SK571, 89-90, SK571, 95-96, Gubbels aan Marrani, 16 jan. en 30 maart 1931.
91. AGOFM, SK571, 101-102, Ryan aan Marrani, 11 mei 1931.

voorstel en de tweeënenhalve prefecturen rond Jingzhou die aanvankelijk voor de inlandse clerus waren bestemd [92]. Op die manier zou dus het volledige oostelijke gedeelte van het vicariaat, met een bevolking van drie miljoen waaronder 18.000 katholieken, aan de Amerikaanse minderbroeders worden afgestaan. De regio bevatte ook drie zusterkloosters, waaronder één inlands klooster. Gubbels was er volgens Ryan bovendien van overtuigd dat zes of zeven inlandse priesters, derdeordelingen die uit deze streek afkomstig waren, graag bereid zouden zijn om onder de Amerikanen te blijven werken [93].

Het generalaat, dat zich in januari 1931 wellicht niet bewust was van de ommezwaai van Gubbels ten aanzien van de inlandse clerus - de geografie van de missievicariaten in China was immers een zeer complexe aangelegenheid en Gubbels was hierin bewust zeer vaag gebleven -, gaf bijna per kerende post zijn fiat aan de plannen van de bisschop [94]. In zijn dankbrief van maart 1931 was Gubbels nu wel veel concreter. Hij had het over het volledige oostelijke deel van zijn vicariaat dat aan de Amerikanen zou worden afgestaan en hij vermeldde expliciet de zeven onderprefecturen die ook provinciaal Ryan in zijn brief van mei 1931 zou vernoemen [95].

Eind 1931 werden in voorbereiding op de overdracht drie Amerikaanse minderbroeders, Laurentius Bultmann, Leo Ferrary en Radolphus Reilly, die reeds in China werkzaam waren, getransfereerd naar het vicariaat Yichang. In de lente van 1932 werd in het vlakke, zuidoostelijke gedeelte van de missie de onderprefectuur Shashi opgericht, die op termijn aan de Amerikanen zou worden afgestaan. Tijdens de onderhandelingen was echter alleen sprake van de vijf zuidelijke onderprefecturen Jianli, Shishou, Gongan, Songzi en van het zuidelijke gedeelte van Jingzhou. Vermoedelijk hebben ofwel de Propaganda Fide ofwel het generalaat zich verzet tegen de afstand van het volledige oostelijke gedeelte van het vicariaat aan de Amerikanen, om de plannen ten gunste van de inlandse clerus niet volledig in het gedrang te brengen. Ook de vroegere hoofdplaats van het vicariaat Jingzhou werd niet, zoals Gubbels eerst had voorgesteld, aan de onderprefectuur Shashi toegevoegd [96].

In de correspondentie van Gubbels met het generalaat was er wel nog sprake van voorbereidingen rond een inheems vicariaat in de noordoostelijke onderprefecturen Jingmen en Dangyang[97], maar uit verschillende getuigenis-

92. Het nieuwe vicariaat zou volgens dit plan drie onderprefecturen bevatten ten zuiden van de Yangtze, nl. van west naar oost: Songzi, Gongan en Shishou en vijf onderprefecturen ten noorden van de rivier: Jianli, Jingzhou, Jingmen en Dangyang. Voor de geografie, zie kaart in hoofdstuk I.
93. AGOFM, SK571, 101-102, Ryan aan Marrani, 11 mei 1931.
94. In een brief van 14 februari 1931.
95. AGOFM, SK571, 95, Gubbels aan Marrani, 30 maart 1931.
96. Over deze overdracht: AGOFM, SK571, 101-102; SK571, 83-85, Ryan aan Marrani, 11 mei en 30 nov. 1931; AGOFM, SK571, 89-90; SK571, 94-96; SK571, 142; SK573, 114-115, Gubbels aan Marrani, 16 jan., 30 maart 1931 en 7 nov. 1931, 4 febr. 1932; AGOFM, SK577, 136-139; SK579, 366, Gubbels aan Bello, 8 aug. 1934, 25 juni 1935; AGOFM, SK579, 398-399, SCPF aan Bello, 29 juni 1935: vraagt de "terna" voor de nieuwe verdeling aan Gubbels; AGOFM, SK586, 160, Vlaminck aan Bello, 29 nov. 1937; McDonnald, *Shasi*, 97-153. Het archief van de Propaganda Fide is voor deze periode nog niet toegankelijk.
97. AGOFM, SK577, 106-111, Gubbels aan Bello, 6 april 1934: spreekt over "het toekomstige inheemse vicariaat dat werd voorbereid in Jingmen en Dangyang".

sen bleek dit plan ca. 1934 op een mislukking af te stevenen. De moeilijke verhoudingen tussen bisschop Gubbels en de inlandse clerus speelden hierin wellicht een belangrijke rol of waren hiervan een gevolg. Ook al waren de inlandse priesters niet op de hoogte van het oorspronkelijke plan[98] van Gubbels - wat onwaarschijnlijk was, aangezien eind 1931 reeds vier Amerikanen naar Yichang waren overgeplaatst -, dan nog betekenden de gewijzigde plannen van 1932 een kolossaal gezichtsverlies voor de inlandse clerus. Dat was zeker het geval voor die inlandse priester die nog door bisschop Jans als districtoverste van Jingmen was aangesteld. De overnameplannen ten gunste van de inlandse clerus waren minstens sedert 1927 aan de gang en nu werden zij, autochtonen, voorbijgestoken door vreemdelingen die nooit eerder in China waren geweest en die dan nog het meer interessante, vlakke gedeelte van het vicariaat kwamen inpikken. Hoewel de toekomstmogelijkheden van de inlandse clerus - onder meer door de wijzigingen in 1932 - niet volledig in het gedrang kwamen, werden de verdere verdelingsplannen op de lange baan geschoven. Zowel reguliere overste Moris als Venantius Gyselinck getuigden over de moeilijke verhouding tussen de inlandse clerus en de bisschop rond 1933. Beiden stelden hier de persoonlijkheid van Gubbels voor verantwoordelijk [99].

Het typeert bisschop Gubbels en zijn slechte relatie met de reguliere overste dat hij het mislukken van de bevoegdheidsoverdracht aan de inlandse clerus in Jingmen, wat gezien de veranderende tijdgeest een vervelende zaak was, in de schoenen van Moris probeerde te schuiven. In twee brieven van februari en april 1934 beschuldigde hij de reguliere overste ervan hem in het district Jingmen, dat voor de inlandse clerus werd voorbereid, de noodzakelijke hulp van de Europese missionarissen te hebben geweigerd" [100]. De mislukking van deze plannen had de bisschop nochtans in grote mate aan zichzelf te danken. De nieuwe generaal delegaat Schnusenberg was in juni 1934 van plan om het vicariaat te bezoeken, zodat hij zou kunnen vastleggen welk deel voor de inlandse clerus moest worden voorbereid. Op vraag van bisschop Gubbels was hij echter bereid om zijn visitatie uit te stellen tot er een nieuwe reguliere overste zou zijn benoemd. Nadien werd deze visitatie afgelast [101].

Nochtans bleef Gubbels de nodige aandacht besteden aan de vorming van de inlandse clerus. In september 1937 keerden er twee nieuw-gewijde inlandse priesters, Antonius Sun en Josephus Gan, die gedurende zes jaar filosofie en theologie hadden gestudeerd aan het college van de Propaganda Fide, naar het vicariaat terug.

---

98. Zijn oorspronkelijk plan bestond erin dat het volledige oostelijke gedeelte van het vicariaat aan de Amerikanen zou worden afgestaan.
99. AGOFM, SK575, 121-126, Moris, "Relazione annua", 20 okt. 1933; Interview Gyselinck, 79-80.
100. AGOFM, SK577, 113-117, 106-111, Gubbels aan Bello, 19 febr. en 6 april 1934.
101. AGOFM, SK577, 113-117; SK577, 106-111, Gubbels aan Bello, 19 febr. en 6 april 1934; AGOFM, SK577, 128-129, Schnusenberg aan Bello, 12 juni 1934. Gubbels heeft de boot van een generale visitatie blijkbaar kunnen afhouden. We vonden er in ieder geval geen schriftelijke neerslag van terug.

1.2.5. De late oprichting van een inlands bisdom

Het lijkt erop dat, na de overdracht van een deel van het vicariaat aan de Amerikaanse minderbroeders en de daaropvolgende incidenten tussen de bisschop en de inlandse clerus, de plannen voor de oprichting van een inlands bisdom voor een tijdje in de koelkast werden gestopt. In 1938 kwam bisschop Gubbels met een nieuw voorstel voor de dag, dat hij via de apostolisch delegaat aan de Propaganda Fide overmaakte. Volgens dit plan zouden vijf onderprefecturen in het bergachtige westelijke gedeelte van het vicariaat aan de inlandse clerus worden toevertrouwd [102]. Dit gebied telde ongeveer anderhalf miljoen inwoners, waaronder 8000 katholieken en een 250-tal catechumenen. Er zouden tien inlandse priesters werken en in Shazidi, waar Gubbels een reguliere residentie wou oprichten, zouden zich minstens vier Europese missionarissen ten dienste stellen van de inlandse clerus. Alle goederen die zich op dit territorium bevonden, zouden eigendom worden van de nieuwe missie. Bovendien zou bisschop Gubbels hun een bedrag van 100.000 dollar of een goede 900.000 fr. overmaken. Dit waren "gelden die hij had samengebracht uit besparingen en schenkingen", zo liet hij de Propaganda Fide weten. Kardinaal Costantini, de toenmalige secretaris van de Propaganda, liet zich tegenover het generalaat - dat door Gubbels nog niet op de hoogte was gebracht - bijzonder lovend uit over "de apostolische geest en bezieling" van deze franciscaanse bisschop. Hij stelde dan ook voor dat dit verdelingsplan zo snel mogelijk in de praktijk zou worden gebracht. Op 14 juni 1938, in het protocol nr. 1884/38, werden de voorstellen van Gubbels goedgekeurd en werd het nieuwe inlandse vicariaat Shinan statutair opgericht. In zijn daaropvolgende jaarverslag van augustus 1938 onderstreepte Gubbels de nieuwe verdeling van zijn vicariaat ten gunste van de inlandse clerus als een van de belangrijkste verwezenlijkingen van het voorbije jaar.

De onmiddellijk betrokkenen bij het project waren echter minder enthousiast over de gang van zaken. Van Berlo, de minister-provinciaal van de Vlaamse minderbroedersprovincie, die slechts post factum (in een brief van 7 juli 1938) op de hoogte was gebracht van de op til zijnde verdeling, drukte in zijn antwoord aan Gubbels - waarvan hij een kopie naar het generalaat stuurde - zijn spijt uit over het feit dat de provincie andermaal voor voldongen feiten werd gesteld en zelfs niet eens - zoals in de *Statuta pro Missionibus* was gestipuleerd - haar advies had mogen uitbrengen. Van Berlo betwijfelde of Shazidi een geschikte plaats was voor de nieuwe reguliere residentie. Ook de inlandse clerus, die in dit gehele project dan toch eerste belanghebbende was, werd door Gubbels niet geconsulteerd. Gyselinck noemde dit het tweede grote incident tussen de bisschop en zijn inlandse clerus. Dat de tegenstellingen zeer diep zaten, blijkt onder andere uit het feit

---

102. Het betrof hier de onderprefecturen Shinan, Sienfeng, Laifeng, Hanfeng en Lichuan. De namen van de eerste twee onderprefecturen komen niet voor op de kaart van Zuidwest-Hubei, die tussen 1915 en 1921 door Gubbels werd getekend, waarschijnlijk omdat de regio op dat moment nog niet volledig was ontsloten. *Les missions en Chine*, 318, heeft het over de onderprefecturen Suanen*, Sienfeng, Laifeng, Enshih* en Lichuan.



Celso Costantini, apostolisch delegaat in China tussen 1922 en 1933, was een groot voorstander van de oprichting van inlandse bisdommen. In het vicariaat Yichang liep het verdelingsplan ten voordele van de inlandse clerus nochtans ernstige vertraging op.

dat Joannes Hou, die door de Propaganda Fide als apostolisch prefect werd voorgesteld en als een "zeer bekwaam man" doorging, tot driemaal toe weigerde om de functie op zich te nemen, uit protest tegen de gang van zaken. De inlandse priesters waren vooral misnoegd omdat zij het moeilijk toegankelijke bergachtige gedeelte van het vicariaat kregen toegewezen, terwijl zij zelf meestal uit de vlakte afkomstig waren. Ten einde raad verzocht de Propaganda Fide bisschop Yu Bin, die in 1946 kardinaal zou worden en die wegens de oorlogssituatie zijn vicariaat Nanjing had moeten verlaten, of hij tijdelijk de taak van administrator van Shinan op zich wou nemen. Maar ook hij bedankte voor de eer. Door deze formele weigering tot samenwerking moest Gubbels uiteindelijk zelf de taak van administrator op zich nemen, wat een enorm gezichtsverlies betekende. De enige manier waarop de brokken volgens een ingewijde nog hadden kunnen worden gelijmd, was door afstand te doen van Yichang, het centrum van het vicariaat. De bisschop was hiertoe echter niet bereid.

Op 13 maart 1940 stuurde de kardinaal-prefect van de Propaganda Fide, Fumasoni-Biondi, bij monde van zijn secretaris Celso Costantini de uitvoeringsbesluiten inzake de verdeling op aan bisschop Gubbels, de apostolisch administrator van Shinan. De residentie van Shazidi was bij decreet van 15 december 1939 overgedragen aan de orde, waardoor een viertal minderbroeders als vrijwillige medewerkers bij de inlandse clerus zouden kunnen blijven werken. Deze priesters hingen als missionaris af van de apostolisch vicaris van Shinan, maar als religieuzen van de reguliere overste van Yichang. Hoewel dit niet kon worden verplicht, beval de kardinaal-prefect toch aan dat de bisschop verder de financiële lasten van het onderhoud van de vier Europese missionarissen zou dragen. De Propaganda toonde zich ook bijzonder bezorgd om de economische leefbaarheid van de nieuwe inlandse missie. Zij stelde voor dat bisschop Gubbels aan de 100.000 Chinese dollar die reeds beloofd waren een gift van minstens 10.000 dollar zou toevoegen, omdat het bedrag door de devaluatie van de munt reeds sterk in waarde was verminderd. Hij vroeg eveneens dat de apostolisch vicaris en de reguliere overste van Yichang verder de nodige aalmoezen en misintenties aan de inlandse clerus zouden doorspelen, zodat deze laatste over een of andere vorm van recurrente financiering zou beschikken. Met de oprichting van de inlandse hiërarchie in 1946 werd Shinan wel een afzonderlijk bisdom. Met een Europese bisschop als administrator was het echter een inlands bisdom in mineur [103].

---

103. Over de oprichting van een inlands vicariaat: AGOFM, SK586, 192-193, Costantini aan Bello (prot. N° 1704/38), 11 mei 1938; AGOFM, SK585, 364-365, Van Berlo aan Bello, 5 aug. 1938; AGOFM, SK586, 250, SCPF aan Bello, 15 juni 1938; AGOFM, SK587, 13-18, Vlaminck, "Relazione annua", 10 okt. 1938; AGOFM, SK585, 481-482; SK587, 451-453, Gubbels, "Relazione annua", 8 aug. 1938, 18 sept. 1939; AGOFM, SK588, 173-174, SCPF aan Bello (N° 4654/39), 15 maart 1940; AGOFM, SK588, 195-196, Vlaminck aan Bello, 16 febr. 1940; Interview Gyselinck, 21, 81-83.

1.3. De inlandse zusters: stille kracht van de Chinese Kerk

De totstandkoming van een inlandse zustercongregatie in het vicariaat Zuidwest-Hubei was zoals elders in China nauw verbonden met het Werk van de Heilige Kindsheid. Opvallend hierbij was de rol van de inlandse "vierges" of "maagden". Deze ongehuwde meisjes legden geen geloften af, maar verkozen - zoals de begijnen in de westerse Middeleeuwen - om in een maagdelijke staat te leven en zich ten dienste te stellen van de Kerk. In sommige gevallen bleven zij zelfs in hun eigen familie wonen. Meestal leefden ze echter in groep. Het waren deze inlandse maagden die zich in een eerste fase over de Kindsheden hebben ontfermd en die beschouwd moeten worden als de voorlopers van de inlandse zustercongregaties in China.

1.3.1. Van inlandse maagden tot modestinnen

Wanneer Filippi in 1871 tot provicaris werd benoemd, dacht hij onmiddellijk aan de oprichting van een weeshuis. Zijn voorganger Zanoli had aan een familie van oude christenen uit Jingzhou het voorrecht gegeven om geneesmiddelen uit te delen en, wanneer de gelegenheid zich voordeed, kinderen in stervensnood te dopen. Op vraag van Filippi stelde de familie Gan haar woning met het nodige personeel ter beschikking voor eventuele weeskinderen. Wanneer de provicaris in 1874 zelf een woning kon kopen, kon het Werk van de Heilige Kindsheid in Jingzhou officieel van start gaan.

Zowel Christiaens als Verhaeghen zouden plannen hebben gehad om een inlandse zustercongregatie in het leven te roepen, maar het is uiteindelijk Modestus Everaerts geweest die vrijwel onmiddellijk na zijn bisschopsbenoeming stappen in die zin ondernam [104]. Hij was op dat vlak niet meer aan zijn proefstuk toe. In 1885 nam hij als missionaris van Noord-Hubei reeds een gelijkaardig initiatief [105]. Tijdens zijn eerste apostolische visitatie van Jingzhou in 1905, waar op dat ogenblik acht inlandse maagden zorg droegen voor het weeshuis, legde hij hun het scapulier van Onze-Lieve-Vrouw Onbevlekte Ontvangenis om, met de bedoeling dat zij zich als postulanten zouden voorbereiden op een eventuele toetreding tot de nieuwe inlandse congregatie. Op 8 januari 1906 werden zij ingekleed in de congregatie van de inlandse zusters van de Heilige Kindsheid van de derde orde van Sint-Franciscus. Een jaar later, op 18 januari 1907 werden de eerste zes zusters geprofest. Ze legden in handen van bisschop Everaerts hun tijdelijke geloften van gehoorzaamheid, zuiverheid en armoede af. In 1916 werd de congregatie formeel in de orde opgenomen [106]. Everaerts was vol lof over de manier waarop de inlandse maagden zich tot dan toe van hun taken in de drie

---

104. ASTOFM, MP Modestinnen, "De congregatie der zusters franciskaansche reguliere derde ordelingen van de Heilige Kindsheid. Historische schets", 4-7.
105. ASTOFM, LS Everaerts 2, Everaerts aan Jeannette, 10 juni 1889; Everaerts aan zr. Gabrielle, 11 juli 1902.
106. AGOFM, SJ254, 288, Cimino aan Everaerts, 15 april 1916: deze brief zou het decreet van opneming bevatten.



De inlandse zusters van de Heilige Kindsheid van de derde orde van Sint-Franciscus in hun eerste habijt, met het borstkruis en de koord van de derde orde (Jingzhou, ca. 1910). De constituties schreven een eenvoudige zwarte klederdracht voor "die aan die van de andere Chinese vrouwen geleek".



In 1916 werd de congregatie formeel opgenomen in de franciscaanse orde. De witte kap wijst erop dat de zusters nu ook eeuwige geloften aflegden en een statuut hadden dat institutioneel gelijkwaardig was met dat van een Europese congregatie.

bestaande weeshuizen hadden gekweten. Met zijn initiatief tot oprichting van een nieuwe inlandse zustercongregatie wou hij echter de opleiding verbeteren, de spiritualiteit verdiepen en aan het instituut een grotere stabiliteit en wervingskracht geven [107].

De zusters van de Heilige Kindsheid leefden volgens de regel van de reguliere derde orde van Sint-Franciscus en kenden een vrij strenge regeltucht. In de constituties werd veel belang gehecht aan het beschouwende leven. Om tot de nieuwe congregatie te kunnen toetreden, moesten aspirant-kloosterlingen zich gedurende vier jaar toeleggen op de spiritualiteit van deze nieuwe congregatie. In het postulaat werd hun roeping op de proef gesteld en na hun inkleding leerden ze onder leiding van een novicemeesteres "het inwendige gebed beoefenen, het Heilige Officie met godsvrucht bidden en alle deugden beoefenen". Ook na hun professie bleven ze nog twee jaar onder het toezicht van een novicemeesteres. Opvallend is dat er tot op zekere hoogte een aanpassing was aan de Chinese zeden en gewoonten. De constituties legden bijvoorbeeld geen specifieke voorschriften op voor de kledij van de zusters. Ze stelden alleen dat "de klederdracht eenvoudig moest zijn en uit gewone zwarte stof vervaardigd, zodat de zusters gekleed zouden gaan gelijk de andere Chinese vrouwen". Zij droegen wel het scapulier van de derde orde en om hun lenden het witte franciscaanse koord. Bij de professie ontvingen de zusters een kruis dat zij op de borst droegen [108].

In plaats van het dagelijkse officie in het Latijn te bidden, zoals in Europa gebruikelijk was, baden de inlandse zusters het kleine officie van Onze-Lieve-Vrouw in hun eigen moedertaal. De spiritualiteit van de nieuwe zustercongregatie was nogal franciscaans en westers gekleurd. Elke dag baden de zusters het kroontje van Onze-Lieve-Vrouw van Zeven Vreugden, het zogenaamde Serafijnse kroontje. Wekelijks, in de nacht van donderdag op vrijdag, herdachten zij tijdens het Heilig Uur het lijden van Christus. Ook de wekelijkse kruisweg en de wekelijkse vasten op vrijdag waren ingeburgerd.

Iedere kloostergemeenschap werd door een eigen overste geleid, maar hing voor wat personeelsaangelegenheden betrof rechtstreeks af van de bisschop. Zowel voor hun inwendige leven als voor het eigenlijke bestuur, waren de inlandse zusters aangewezen op een geestelijk raadsman, meestal de plaatselijk dienstdoende missionaris. Deze functie werd achtereenvolgens waargenomen door Marcellus Sterkendries, Matthias Vlaminck en Victor Stolle.

1.3.2. Inschakeling in het apostolaat

Ondanks deze aandacht voor de spiritualiteit stond het actieve leven in deze congregatie toch op het voorplan. Everaerts was overtuigd van de diensten die een goed florerende inlandse zustercongregatie aan het apostolaat kon bewijzen en hij legde vooral de nadruk op de inschakeling in het apostolaat. Zoals in Oost-Hubei het geval was geweest, werden de inlandse zusters ook hier voornamelijk ingezet voor het Werk van de Heilige Kinds-

107. AGOFM, SK553, 577-578, Everaerts, "Relazione annua", 6 sept. 1906.
108. ASTOFM, LS Everaerts 2, Everaerts aan procureur, 8 febr. 1908.

heid en voor de catechumenaatswerking onder de vrouwen. De inlandse zustercongregatie was dus ca. 1905 ontstaan uit het Werk van de Heilige Kindsheid in Jingzhou. De institutionele ontwikkelingen van deze inlandse congregatie verliepen dan ook grotendeels parallel met de ontwikkeling van het Werk van de Kindsheid. De eerste stichting vanuit Jingzhou gebeurde in 1907, in de afgelegen zuidwestelijke bergstreek van Lichuan, namelijk Hualiling, waar Gubbels in 1905 een nieuwe Kindsheid had geopend en waar de bekeringsbeweging op dat ogenblik een gunstige evolutie doormaakte. Ook hier werden de zusters ingeschakeld in het vrouwencatechumenaat en de godsdienstopleiding en kende de stichting vrij snel succes. In 1919 telde de inlandse congregatie van Hualiling reeds zeven leden en moest het kloostertje voor een derde maal worden vergroot. Op andere plaatsen werden inlandse zusters ingeschakeld in de gebedsscholen [109]. In 1908 vertrokken twee zusters uit Jingzhou naar Shanjinhe, waar sinds 1890 een weeshuis bestond waarvan zij het bestuur overnamen. In 1914 werd dit huis met aalmoezen van pater Arnulphus Merchier vergroot en werd er voor de zusters een kapel bijgebouwd. Een derde nieuwe stichting vond plaats onder leiding van bisschop Jans in het district van Shinan. In Shazidi, waar sinds 1908 een toevluchtsoord voor verlaten kinderen bestond, namen de inlandse zusters in oktober 1928 de leiding van dit huis over.

Deze inlandse zusters, die in de volksmond naar hun stichter "modestinnen" werden genoemd, lagen bisschop Everaerts bijzonder nauw aan het hart. Hij was ervan overtuigd dat zij een grote hulp waren in de weeshuizen en in de catechumenaten, "die zij gemakkelijk, op Chinese wijze bestuurden" en waar zij minder verspilzuchtig waren [110]. Deze ontegensprekelijke sympathie van de bisschop voor "zijn" inlandse zustercongregatie was zo opvallend dat ze bij de Europese franciscanessen missionarissen van Maria een zekere naijver opwekte. Met gelden van enkele weldoeners had de bisschop in 1916 te Jingzhou een nieuw kloostertje voor de inlandse zusters laten bouwen. Het feit dat zij hierbovenop nog een kerkje in "Europese" stijl cadeau kregen[111] - wat in de Chinese maatschappij als een niet te versmaden statussymbool gold - was voor de Europese zusters, die zelf niet over een eigen kerk beschikten, een doorn in het oog [112]. Ook Johannes-Berchmans Moris gaf toe dat het werk van de inlandse zusters aanvankelijk zijn "verwondering" had opgewekt en dat hij zich, toen hij kort na zijn aankomst in China rond 1920 naar Shanjinhe werd gestuurd, had afgevraagd "waar dat mocht op uitkomen met die inlandse zusters". Maar ook hij sprak zich nadien in zeer lovende termen uit over hun activiteiten [113].

De inlandse zusters, die autochtonen waren die de taal en de gebruiken van het land perfect kenden, konden op een meer succesvolle manier worden

109. ASTOFM, MP Modestinnen, "De Congregatie der Inlandse Zusters. Historische schets", 24-25; ASTOFM, LS De Walleff, De Walleff aan ouders, 17 febr. 1907, 14 sept. 1909.
110. AGOFM, SK553, 577-578; SK555, 561-567, Everaerts, "Relazione annua", 6 sept. 1906, 6 sept. 1911.
111. In oktober 1919 werd het kerkje ingewijd en toevertrouwd aan de Heilige Jozef.
112. AGOFM, SK559, 122-142, Gérenton, "Relazione della visita", 31 maart 1920.
113. ASTOFM, MP Moris I, Moris, "Chinese kloosterzusters", s.l., s.d.

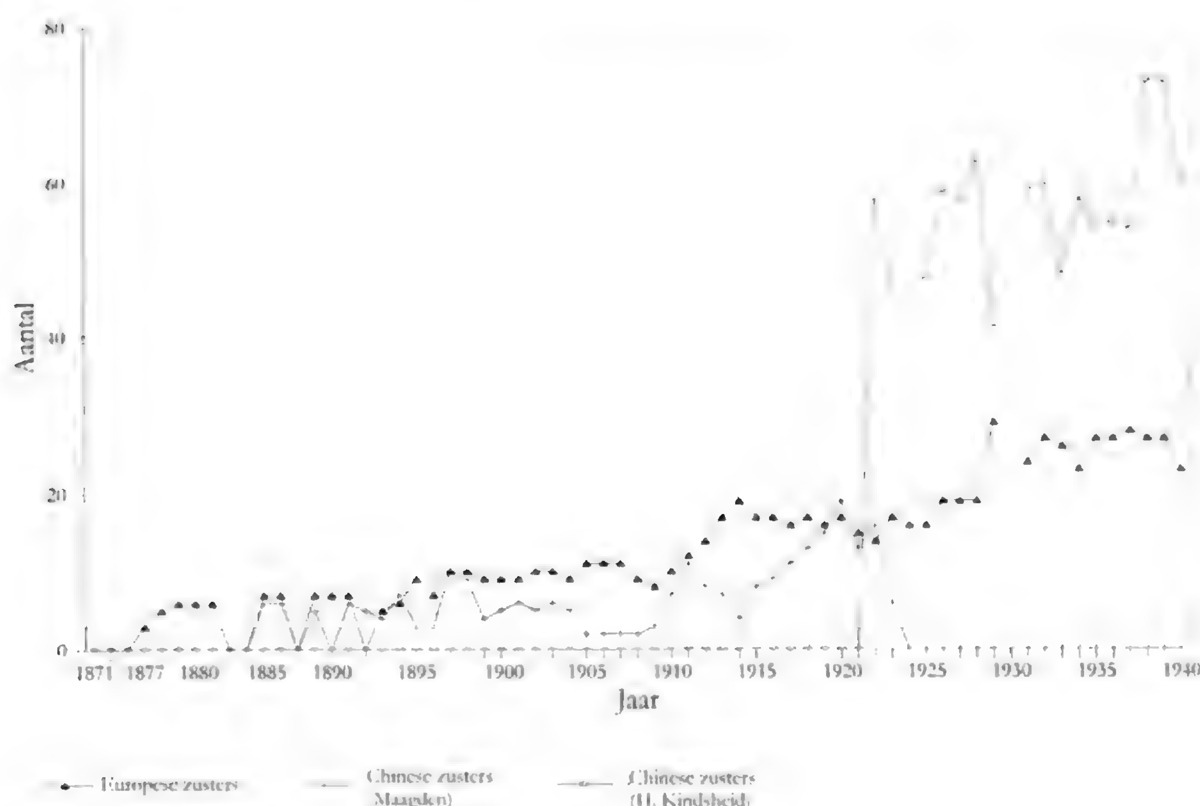


De inlandse zusters werden op een succesvolle manier ingeschakeld in het apostolaat. Een inlandse franciscanes missionaris van Maria leert de weeskinderen de gebeden aan. Let op de westerse stijl en discipline (Yichang, s.d.).

ingeschakeld in de catechumenaatswerking onder de vrouwen. Ten opzichte van de traditionele verzorgende taken van de Europese zustercongregaties was deze inschakeling in de apostolaatswerking van de missie - een taak die bij uitstek aan Europese, mannelijke missionarissen toekwam - eveneens een zeer gewaardeerde bezigheid. Deze vrouwencatechumenaten behoorden tot de prioriteiten van het apostolaat van bisschop Everaerts. Ze werden meestal op permanente of semi-permanente basis georganiseerd en waren aan de weeshuizen verbonden. In bepaalde gevallen werden de catechumenen in familieverband onderricht. In dit geval kregen de inlandse zusters de toestemming om hun klooster te verlaten. Ze werden meestal per twee naar de betrokken missieposten gestuurd, waar ze in de familie van de betrokken catechumenen verbleven om er de vrouwen in de christelijke godsdienst te onderrichten. Meestal bestond dit uit het aanleren van het morgen- en avondgebed, de gebeden van de mis en de catechismus. Nadien nam de missionaris een examen af bij de catechumenen, vooraleer zij tot het doopsel werden toegelaten.

Het werk van de inlandse zusters evolueerde echter mee met de prioriteiten in het apostolaat. Omdat het de bedoeling was om de inlandse zusters ook in te schakelen in het meisjesonderwijs, werd geleidelijk meer belang gehecht aan de intellectuele vorming van de zusters. Om die reden stuurde bisschop Everaerts drie inlandse zusters naar een professionele, door de staat erkende normaalschool in Taiyuan (Shanxi). Door het verschil in klimaat en levenswijze raakten de betrokken zusters echter ziek. Twee overleden ter plaatse - volgens Valentinus Van der Straeten aan tering - een

Figuur 27:
vergelijking van het aantal Europese franciscanessen missionarissen van Maria met het aantal inlandse vrouwelijke zusters (inlandse maagden en inlandse zusters van de Heilige Kindsheid) (1871-1940)



derde moest worden verzorgd in het hospitaal van Hankou [114]. Op zich leverde dit initiatief dus weinig positieve resultaten op, maar het illustreert de groeiende belangstelling voor het missieonderwijs in de jaren 1920, zelfs onder bisschop Everaerts. Stilaan evolueerde de hulp bij het meisjesonderwijs tot een van de traditionele taken van de inlandse zusters, of bij hun afwezigheid van de inlandse maagden [115].

De uitbreiding van de onderwijsinfrastructuur behoorde tot de belangrijkste prioriteiten in het missiebeleid van bisschop Jans. Uit de nota over de "Congregatie der Zusters" die vermoedelijk uit 1928-1929 dateert, blijkt zijn bekommernis om ook de inlandse zusters hierbij te betrekken. Tot dan toe waren zij alleen werkzaam geweest in de scholen die aan de huizen van de Kindsheid waren verbonden. Het was de bedoeling van de bisschop om het aantal gediplomeerde onderwijzeressen onder de inlandse zusters op te trekken, zodat zij in het middelbare meisjesonderwijs zouden kunnen worden ingeschakeld [116]. De inlandse zusters kregen echter ook nieuwe taken toegewezen, zoals de zorg voor de polikliniek en het bezoek aan gevangenen van Yichang, waar ze indien mogelijk het doopsel in stervensnood mochten toedienen. "Daar ze zelf Chinees zijn, kunnen ze gemakkelijker zulke liefdesdaden stellen", zo stelde reguliere overste Mathias Vlaminck in 1938 [117].

Met de oprichting van de inlandse hiërarchie in 1946 werden de inlandse zusters in drie groepen opgesplitst en afhankelijk gemaakt van de respectieve bisschoppen van ieder bisdom. Ze beschikten telkens over een centraal huis met een eigen postulaat en noviciaat. Voor het bisdom Yichang was dit in Jingzhou gevestigd, voor het inlandse bisdom Shinan in Hualiling en voor het Amerikaanse bisdom in Shashi. De inlandse zusters waren vooral werkzaam in de Kindsheden en in het onderwijs. De lagere meisjesscholen van Hualiling en Shinan in het bisdom Shinan en die van Badong en Jingzhou in het bisdom Yichang waren aan hen toevertrouwd. Alleen in Jingzhou gaven zij ook les in de middelbare meisjesschool van de lagere graad en in Jianshi in de voorbereidende school van het seminarie. In Yichang zelf waren het de inlandse zusters franciscanessen missionarissen van Maria die de lagere meisjesschool voor hun rekening namen [118].

---

114. Drie verschillende bronnen vermelden dit incident: ASTOFM, MP Modestinnen, "De Congregatie der Inlandse Zusters. Historisch schets", [1929], 18; ASTOFM, LS Van der Straeten II-III, Van der Straeten aan Procurator, 25 juni [1924]; AGOFM, SK561, 98-100, Jans aan Gubbels, 3 juli 1924.

115. ASTOFM, LS Van Nieuwenhuyse III, Van Nieuwenhuyse aan moeder, 28 okt. 1931.

116. "De congregatie der inlandse zusters. Historische schets", 33-35.

117. ASTOFM, LS Jans II, Jans aan familie, 11 nov. 1924; AGOFM, SK587, 13-18, Vlaminck, "Relazione annua", 10 okt. 1938.

118. ASTOFM, LS China ofm I Ichang [*Yichang*] 3, p. 12. Adams, "De huidige bisdommen Yichang en Shinan in de opvolgenlijke kerkelijke indelingen van China", Mortsel, 3 april 1949.

2. *De inlandse Kerk in Zuidwest-Hubei: een multiculturele samenleving avant la lettre?*

Onder invloed van het inculturatiedebat dat in de jaren 1970 in de missiologie op gang kwam, werd de focus van het missioneringsonderzoek meer en meer verlegd naar de culturele aspecten van de missionering, een dimensie die tot dan toe in het kerkhistorisch onderzoek zo goed als volledig was verwaarloosd. Het missiologische en antropologische begrippenaparaat dat met de inculturatiegedachte is verbonden, is maar tot op zekere hoogte bruikbaar in het historisch onderzoek. De culturele dimensie in de missionering wordt hier dan ook veeleer bestudeerd vanuit het meer neutrale concept "cultuurcontact" [119].

De missiegeschiedenis wordt in dit deel vanuit een etnografische invalshoek benaderd. In tegenstelling tot de vorige hoofdstukken ligt de klemtoon dus meer op de beschrijving van het particuliere in zijn concrete (multi)culturele context dan wel op de verklaring van het algemene. Methodologisch wordt een beroep gedaan op de etnografische descriptie. De centrale idee achter deze methode is dat de betekenis van bepaalde culturele of religieuze handelingen het best kan worden begrepen door ze te *beschrijven* vanuit het systeem van symbolen waarbinnen ze functioneren. Op die manier wordt hun plaats binnen het vigerende systeem van symbolen duidelijk [120]. In dit hoofdstuk komen zowel de materiële cultuur (de kledij, voeding, kennis van de inlandse of Europese taal), de attitudes en de beeldvorming van de inlandse en/of westerse cultuur als de relatie tussen de missionering en de inlandse cultuur in hun "collectiviteit" aan bod. Vooral op dit laatste terrein heeft de methode van de etnografische descriptie haar nut bewezen. Aan de hand van een minutieuze beschrijving van bijvoorbeeld de katholieke huwelijks- en begrafenisrituelen kon worden nagegaan tot op welke hoogte de westerse en de Chinese culturele tradities op elkaar hebben gewogen of met mekaar waren verweven. Op die manier kon een glimp worden opvangen van de nieuwe Chinees-Europese dimensie die in het spoor van de katholieke missionering tot stand kwam. Mondelinge en visuele bronnen waren in dit onderzoek dan ook van cruciaal belang [121].

2.1. De westerse materiële cultuur als norm, een gemengd westers-Chinees model als realiteit

De materiële cultuur van de missionaris, de missie en de inlandse katholiek kunnen in een hoofdstuk rond missionering en cultuur niet onbe-

---

119. Dujardin, "Modaliteiten voor een interdisciplinaire geschiedschrijving".
120. Ibid. Over de methode van de "thick description": Geertz, *Interpretation of Cultures*, 3-30, 89, 90-123
121. Over de etnografische vraagstelling: Aubin, "About Chinese Christians"; Rule, "Chinese-centered Mission History". Over het belang van de iconografische bronnen: Gruzinski, *Colonisation de l'imaginaire*, 15-26; *Iconographie, catéchisme et missions*, 22, 30-40, 94-105, 108-115; Gagnon, *La conversion par l'image*, 11-15, 99-108.

sproken blijven. De voedingsgewoonten en de kledij van de missionaris, de gebouwen van de missie, de devotionele en liturgische voorwerpen van de inlandse katholieken zijn immers belangrijke barometers voor de intensiteit waarmee de missie zich heeft aangepast aan haar nieuwe culturele omgeving.

2.1.1. Van aardappel tot rijstkorrel: overgang van een integraal westers naar een gemengd westers-Chinees voedingspatroon

Zeker in een eerste fase probeerden de franciscaanse minderbroeders in Zuidwest-Hubei in de mate dat hun isolement in het Chinese binnenland dit toeliet, zoveel mogelijk vast te houden aan hun Europese voedingsgewoonten. Vooral pas aangekomen missionarissen - zoals Marinus Adons in 1911 - beklaagden er zich over dat zij "het eten slechts met veel moeite konden binnen krijgen" [122]. Het is opvallend dat vele missionarissen zich een grote inspanning getroostten om westerse ingrediënten zoals brood, aardappelen en vlees een plaats te geven in hun dagelijks voedingspatroon. Ook zuivelproducten die door de Chinezen zelf niet werden genuttigd, konden op de markt worden aangekocht, maar dan alleen in de grotere handelssteden met een zekere westerse allure, zoals Yichang of Hankou. Zaken die moeilijk te verkrijgen waren, zoals boter en koffie, lieten sommige missionarissen door hun familie vanuit België nasturen [123]. In 1897 schreef de pas aangekomen Victorinus Delbrouck vanuit zijn eerste missiepost Hejiage aan zijn confraters "dat hij geprobeerd had om Belgisch brood te bakken", maar dat hij er jammer genoeg niet in was geslaagd. Hij vroeg aan pater Fulgence ook het recept om koolraap te conserveren. Ook Hubertus Adons leerde aan zijn Chinese knecht hoe hij een pannenkoek moest bakken [124].

Verschillende missionarissen, onder wie lekenbroeder Solanus De Cock en priester Damianus De Walleff, gingen in het imiteren van de Europese voedingsgewoonten zo ver dat ze er in hun missiepost een "modeltuin van westerse groenten" op nahielden. In het moestuintje van lekenbroeder Solanus De Cock in Danzishan bekleedde de Europese aardappel een centrale plaats. In 1903 vroeg hij aan de gardiaan om "100 patatten en 100 blauwputjes of yeux bleues" naar China te willen opsturen. Wellicht hebben de missionarissen deze vrucht in de regio geïntroduceerd. De Chinezen gebruikten haar nochtans enkel als groente [125]. Ook de moestuintjes die Damianus De Walleff in de missieposten Xishahe, Kuixiangang, Jingzhou en Hualiling uitbouwde, bevatten een variëteit aan Europese groenten, fruit en zelfs kruiden en bloemen. Op verschillende tijdstippen en met wisselend succes kweekte hij er salade, erwten, bonen, wortelen, ajuinen, sjalotten, prei, bitterprei, rabarber, radijsjes, cichorei, Brusselse spruiten, asperges, rode en

122. ASTOFM, EM Adons I 85, M. Adons aan E. Adons, 2 nov. 1911.
123. ASTOFM, LS De Walleff, De Walleff aan ouders, 17 maart en 10 mei 1903.
124. ASTOFM, EM Delbrouck, Delbrouck aan P. Armand en P. prof., 12 juni 1897; Delbrouck aan P. Fulgence, 10 aug. 1898; ASTOFM, EM Adons I 3, H. Adons aan M. Adons, 8 april 1901.
125. ASTOFM, MP Adons Hu. 6, S. De Cock aan P. Gardiaan en medebroeders van Luik, 11 juli en 12 dec. 1903; Interview Gyselinck, 30-31; Interview Eerdekens, 14-15.

witte kolen. Ook kruiden, zoals laurier, kervel en zurkel ontbraken niet. De Walleff liet zelfs fruitboompjes vanuit België opsturen. Zijn missietuintje in Hualiling bevatte naast aardbeien ook appel- en perenbomen, perzikboompjes, kerselaren en vlierbessenstruiken. Zelfs de Leuvense druivelaars bleken in de Chinese bodem goed te aarden. Met het afval van de keuken mestte hij "varkens, kiekens, duiven en konijnen vet", zodat ook de dagelijkse portie vlees op het menu van de missionaris niet hoefde te ontbreken. Net als verschillende missionarissen uit de regio brouwde Damianus De Walleff zelf bier [126].

Het zou verkeerd zijn om uit deze correspondentie af te leiden dat alle missionarissen zich te allen tijde zo strikt aan een integraal-westers en gevarieerd voedingspatroon hebben gehouden. Met uitzondering van hen die in de centrale missiepost verbleven, waren de meeste missionarissen op zichzelf en vooral op hun Chinese knecht aangewezen. In de Chinese maatschappij stond het immers niet dat een intellectueel zich met materiële zaken inliet. Daarom werden hem één of meerdere knechten toevertrouwd, die zich inlieten met de praktische beslommeringen van de missionaris, zoals het bereiden van de maaltijden. Hoewel sommige missionarissen hun knecht een aantal westerse recepten en zelfs wat Vlaamse woorden aanleerden, ligt het voor de hand dat deze knechten toch bij voorkeur de Chinese keuken volgden [127].

Het feit dat de meeste missionarissen gedurende meerdere maanden van het jaar op reis waren, verklaart mee waarom zij zich geleidelijk aan de Chinese keuken hebben aangepast. Als gast bij inlandse katholieke families of in plaatselijke herbergen moesten zij zich wel noodgedwongen naar de lokale voedingsgewoonten schikken. De onhandigheid van vooral jonge missionarissen bij het eten met stokjes, maakte hen nogal eens tot voorwerp van jolijt of spot [128]. Het is trouwens opvallend dat de briefwisseling over de voedingsgewoonten bijna integraal afkomstig is van missionarissen die minder dan drie jaar in de Chinamissie verbleven. Alleen Damianus De Walleff, die van zijn Europese moestuin een hobby had gemaakt, vormde hierop een uitzondering. Jonge missionarissen waren meestal alleen de eerste jaren na hun aankomst in China erg geïntrigeerd door de opvallende culturele verschillen, waaronder ook de voedingsgewoonten. Na een aantal jaren viel de verwondering over de eigenaardigheid van deze gebruiken weg en werd er in hun brieven hoe langer hoe minder gewag van gemaakt.

Slechts één jonge missionaris liet zich in zijn correspondentie van meet af aan positief uit over de Chinese eetgewoonten. In december 1909, drie jaar nadat hij in de Chinamissie was aangekomen, liet Trudo Jans aan zijn ouders weten dat hij het eten van de Chinezen lekker vond. Twee jaar later

126. ASTOFM, LS De Walleff, De Walleff aan ouders, 14 april en 11 mei tot 16 juni 1902, 17 maart, 10 mei en 11 juli 1903, 6 juli 1904, 5 april 1905, 19 juli 1905, 10 april en 5 juni 1906, 7 mei 1908, 19 juni 1912, 12 aug. 1913, 22 jan. [1919]. Over het brouwen van bier: ASTOFM, MP Goethals 1, Goethals aan procurator, 12 juni 1910; ASTOFM, LS De Walleff, De Walleff aan familie, 19 juni 1912; ASTOFM, LS Everaerts 2, Everaerts aan pater, 20 april 1914.

127. ASTOFM, LS De Walleff, De Walleff aan ouders, 7 mei 1908.

128. ASTOFM, EM Adons I 3, Delbrouck aan P. Armand en P. Prof, 12 juni 1897.

gaf hij formeel toe dat hij zelf at op zijn Chinees. Trudo Jans behoorde niet toevallig tot een nieuwe generatie van missionarissen die ten opzichte van de profane werkelijkheid een grotere openheid aan de dag legde. De meer positieve waardering van niet-christelijke culturen die ermee samenhing, en die Pierre Charles nadien verder missiologisch heeft onderbouwd, ging blijkbaar ook gepaard met een betere aanpassing aan de nieuwe culturele omgeving, waaronder het voedingspatroon [129].

Op het einde van het interbellum hadden de meeste missionarissen zich vrij goed aan de Chinese voedingsgewoonten aangepast. Dat kan tenminste worden afgeleid uit een reeks interviews uit 1986 met Belgische oud-Chinamissionarissen, zowel franciscanen, scheutisten, zusters van de Jacht als franciscanessen missionarissen van Maria. Uit deze interviews kan men gerust besluiten dat de meeste mannelijke missionarissen de basisingrediënten van de Chinese keuken hadden overgenomen. Zoals bij de meer gegoede Chinezen bestond hun menu voornamelijk uit rijst, groenten en vlees. Maïs, dat in Centraal-China vooral door de armere bevolkingsgroepen in de bergen als een vervangmiddel voor rijst werd gebruikt, stond bij de meeste missionarissen niet op het menu. In tegenstelling tot de modale Chinees at de missionaris wel dagelijks een portie vlees. Naar goede Belgische gewoonte legde hij hiervoor een varkentje in het zout, dat nadien werd gerookt en waarvan hij dagelijks een stukje spek nuttigde. Ter gelegenheid van een feestdag at hij weleens een kip. Rundsvlees was in China schaars tot onbestaande [130]. Het waren dus vooral jonge missionarissen die zich tijdens de negentiende eeuw nogal krampachtig aan hun Europese voedingsgewoonten hebben vastgeklampt. Tijdens het interbellum nam het gros van de franciscaanse missionarissen meer en meer Chinese voedingsgewoonten aan, zodat voor die periode van een gemengd Chinees-westers voedingspatroon kan worden gesproken.

2.1.2. De kledij van de Chinamissionaris: van Mantsjoe-intellectueel tot westers priester, een omgekeerde evolutie ?

Zoals in de meeste andere Chinese missievicariaten was de Mantsjoe-kledij, de haarvlecht inclusis, de gebruikelijke klederdracht van de Belgisch-franciscaanse Chinamissionaris. In bepaalde gevallen werd de jonge missionaris reeds voor zijn vertrek naar China in deze Mantsjoe-outfit getooid. In andere gevallen gebeurde dit onmiddellijk na zijn aankomst. Hierdoor zag hij eruit als een Chinese intellectueel, die van oudsher een groot aanzien genoot in de Chinese maatschappij. De missionarissen hielden zich aan dit gebruik tot in 1911 met het uitroepen van de republiek de Mantsjoe-dynastie en het oude keizerrijk verdwenen [131].

---

129. ASTOFM, LS Jans I, Jans aan familie, 21 dec. 1909, 23 jan. 1911. Cf. hoofdstuk III, 2 en hoofdstuk V, 2.
130. Interview Gyselinck, 4-5, 30-31; Interview Eerdekens, 14-15; Interview Linmans, 15; Interview Luypaert, 12.
131. Volgende missionarissen schrijven over hun Chinese kledij: ASTOFM, MP Reynolds, Reynolds aan lector, s.l., St. Jozef 1874; ASTOFM, LS De Walleff, De Walleff aan ouders, 24 dec. 1893, 14 april 1902; ASTOFM, MP Robberecht I, 1, Robberecht aan

Wellicht moet de integraal-Chinese klederdracht van de katholieke missionarissen veeleer worden verklaard vanuit het voortleven van de zeventiende-eeuwse missioneringstradities, dan wel vanuit een bewuste optie voor aanpassing. De Europese zustercongregaties, die op gebied van kledij geen traditie hadden waarop ze konden terugvallen, bleven zich gedurende de negentiende en de eerste helft van de twintigste eeuw zonder uitzondering in hun gewone westerse kloosterhabijt kleden [132]. Ook de protestantse zendelingen namen de "katholieke traditie" om zich als Chinese intellectuelen te kleden niet over. Andere zeventiende-eeuwse gebruiken die waren ingegeven door de accommodatietheorie van de jezuïeten, maar op een meer directe manier met de leer hadden te maken, zoals de tegemoetkoming aan de confucianistische rituelen of het dragen van een hoofddeksel tijdens de liturgische plechtigheden, werden in de loop van de achttiende en de negentiende eeuw wel geleidelijk teruggeschroefd [133].

In de jaren 1880 gingen er in het vicariaat Zuidwest-Hubei trouwens stemmen op om de gebruikelijke Chinese kledij van de missionarissen te vervangen door het franciscaanse kloosterhabijt. "De lazaristen van Ningbo dragen de soutane, de zusters van Sint-Vincentius en de canossianessen dragen hun kleed, de protestantse bedienaars dragen overal hun broek en jas en ook in deze stad wandelen langsheen de muren vijf vrouwelijke bedienaars samen met hun man Europees gekleed - en alleen de Europese en franciscaanse missionaris kan tegenover dit ongelovige volk zijn uniform niet dragen? Het zal een overdrijving van mij zijn, maar met de oude methode zal men China nooit bekeren". Zo verwoordde Gratianus de Carli, provicaris van Zuidwest-Hubei, in 1881 zijn groeiende ergernis over de verplichte Chinese kledij van de franciscaanse missionarissen. Het feit dat de generaal het "aangepaste" franciscaanse habijt zoals het op de Filippijnen werd gedragen, voor de Chinese missies niet opportuun achtte, beschouwde deze Italiaanse missionaris, die er nochtans reeds vijftien jaar missiewerk in het Middenrijk had opzitten, als een van de grove vergissingen van een generaal aan wie hij voor het overige grote kwaliteiten toeschreef [134].

Kort nadien richtte generaal Bernardinus de Portagruaro, al of niet op aansturen van Gratianus de Carli, een schrijven aan de franciscaanse bisschop van Zuidwest-Hubei met de vraag "of het voor de broeders van de orde van Sint-Franciscus niet opportuun zou zijn dat zij, zoals de lazaristen en zoals hun medebroeders in Europa, ook in China het religieuze kleed zouden

oom, tante, nicht, 24 jan. 1900; ASTOFM, LS Jans V, Jans aan familie, 1 nov. 1907; ASTOFM, MP Van den Bosch I, Van den Bosch aan broer, maart 1909. Fotomateriaal: ASTOFM, LS Delbrouck II, MP Melissen, LS Jans V.

132. ASTOFM, LS Delbrouck 4, Marie de la Transfiguration aan ouders, 26 dec. 1898; Interviews.

133. Het bijwonen van de confucianistische riten werd in 1742 verboden. Minamiki, *Rites Controversy*, 69-76. Het dragen van een hoofddeksel tijdens de liturgische plechtigheden werd afgeschaft door een instructie van de Propaganda Fide van 1883.

134. AVENOFM, 471.22, de Carli aan Ambrogio da Castelfranco, 10 mei 1881. In 1878 had de Carli reeds aan de generaal voorgesteld om een aantal "soberheidsvoorschriften" in verband met de "hoeveelheid en kwaliteit" van de kledij uit te vaardigen. Hij verwees hierbij naar de jezuïeten, "die zich niettegenstaande hun rijkdom op zeer volkse wijze kleedden": AGOFM, SK543, 286-290, de Carli aan de Portagruaro, 28 dec. 1878.

dragen". In zijn antwoord van 22 april 1883, dat mede ondertekend was door bisschop Zanoli van het naburige Oost-Hubei, was bisschop Filippi zeer formeel. Het voorstel van de generaal was eventueel in de havens en in de kuststeden nog in overweging te nemen, maar in het binnenland zou het absoluut moeten worden vermeden. Indien de lazaristen hun initiatief voor hun Europees publiek voorstelden als een succes, dan strookte dit niet met de realiteit in de missies. Van bisschop Guderry had Filippi immers persoonlijk vernomen dat zijn missionarissen door de heidenen slecht werden ontvangen, omdat zij hun religieuze kledij beschouwden als "vreemd aan hun gewoonten". Ook jonge missionarissen uit Europa die in hun religieuze kledij naar China reisden, lieten volgens de bisschop bij het gewone Chinese volk een slechte indruk na. De conclusie van Filippi was duidelijk: om zich gemakkelijker bij de Chinezen te kunnen inburgeren, moesten de missionarissen zich kleden als de Chinezen [135]. De generaal heeft hem blijkbaar in deze redenering gevolgd, want wanneer Filippi hem in 1886 vroeg of het voor de derdeordelingen niet nodig was om als onderscheidingsteken bepaalde elementen van de "heilige kledij", zoals de kleur, het scapulier of het koord over te nemen, verwees de generaal prompt naar de eerder verleende vrijstellingen [136].

De Chinese kledij bleef voor de Europese missionarissen van het vicariaat Zuidwest-Hubei dus de norm. Bisschop Christiaens was in de toepassing van deze algemene principes echter een stuk soepeler dan zijn voorganger. Eén van zijn missionarissen kreeg toestemming om in zijn residentie in de bergen het kloosterkleed te dragen. Opmerkelijk genoeg was het de minister-generaal van de franciscanen die de bisschop voor deze "onterechte dispensatie" op de vingers tikte. In een brief van mei 1885 gaf Christiaens toe dat hij zich had vergist en dat hij naar de betrokken missionaris een bericht zou sturen met het bevel om het kloosterkleed af te leggen [137]. Zijn europeanisme en een zeker gebrek aan uniformiteit in het verlenen van dispensaties kwamen nog in andere dossiers aan het licht. De bisschop liet bijvoorbeeld toe dat sommige missionarissen hun haar op Europese wijze droegen, terwijl bij de katholieke missionarissen de Mantsjoe-haardracht gebruikelijk was [138]. Als reactie op het visitatierapport van Modestus Everaerts raadde Aloysius Lauer, de generaal-overste van de franciscanen, de opvolger van Christiaens, bisschop Verhaeghen, aan om ook op dit punt meer coherentie in het beleid tot stand te brengen [139]. Deze richtlijnen werden blijkbaar nagevolgd, want over "misbruiken in het verlenen van dispensaties" waren na 1900 geen sporen meer te vinden.

In het kader van haar moderniseringsbeleid vaardigde de Mantsjoe-administratie in 1906 een plakkaat uit over de afschaffing van de Mantsjoe-haardracht. Aanvankelijk ressorteerde deze maatregel in het binnenland nog weinig effect. Wanneer echter duidelijk werd dat de republikeinen het pleit

---

135. AGOFM, SK545, 245-247, Filippi aan de Portagruaro, 28 jan. 1883.
136. AGOFM, SK546, 191-194, Filippi aan de Portagruaro, 14 jan. 1886.
137. AGOFM, SK550, 34-35, Christiaens aan de Parma, 5 mei 1895.
138. AGOFM, SK551, 89-93, Everaerts, "Visitatieverslag", 4 okt. 1899.
139. AGOFM, SK552, 186, Lauer aan Verhaeghen, 19 aug. 1900.

zouden winnen en dat de dagen van de Qing-dynastie waren geteld, lieten de meeste Chinezen zich van hun Mantsjoe-symbolen ontdoen. In Zuidwest-Hubei waren het vooral de jongere missionarissen die hierin het voortouw namen [140]. Voor de missionarissen in het binnenland bleef de Chinese kledij gebruikelijk, maar het verdwijnen van de Qing-dynastie verbrak toch de consensus die er voordien over de kledij heerste. Dat kwam bijvoorbeeld tot uiting in het debat over de klederdracht van jonge missionarissen die naar China afreisden. In 1919 waren Johannes-Berchmans Moris, Sigfridus Huwaert, Eliseus Adons en Ubaldus Van Severen in gewone stadskledij naar China gereisd. Deze kledij was in het zich snel moderniserende China wel populair, maar ze was volgens de normen van de missieoversten erg duur. Een maatpak zou in 1919 600 BF hebben gekost. Bovendien wekte deze kledij bij heel wat missionarissen wrevel op, omwille van de gelijkenissen met de protestantse dominees. Om die reden was Natalis Gubbels er voorstander van dat de jonge missionarissen verder in Chinese kledij de reis naar China zouden ondernemen. Deodatus Janssen, de procurator van Yichang, gaf echter de voorkeur aan een (Europese) priesterjas. In 1924 stelde bisschop Jans voor dat jonge missionarissen voortaan in lichte toga met mantel naar China zouden afreizen [141]. Uit foto's van vertrekkende missionarissen in *De Stem* blijkt dat sommige missionarissen bij hun vertrek wel een dergelijke lichte toga hebben gedragen, zoals bij voorbeeld Fidelis Vrijdags en Electus Delaporte in 1921, maar dat de meesten nadien in een gewone Europese priestertoog met witte boord zijn vertrokken.

Officieel werd er na 1911 niets aan de kledij van de Chinamissionarissen gewijzigd. Volgens het vijfjaarlijkse rapport uit 1923 kleedden "alle mannelijke clerici zich naar het oude gebruik verder op Chinese wijze" en werden de priestertoog en het kloosterhabijt in het vicariaat niet gedragen. Uit bewaard gebleven foto's kan nochtans worden afgeleid dat de uniformiteit geleidelijk werd doorbroken. De kledij van de missionarissen en van de inlandse priesters werd in de loop van de jaren 1920 en 1930 meer Europees en klerikaal. Een terugkerend argument in het debat was dat zowel de Europese missionarissen als de inlandse priesters een "onderscheidingsteken" nodig hadden in de zich snel moderniserende Chinese maatschappij. De aantrekkingskracht van de westerse levensstijl en van de westerse lekenkledij op bijvoorbeeld de inlandse clerus en de inlandse seminaristen mag niet worden onderschat. Bij de evaluatie van het regionale seminarie in 1933 zagen de bisschoppen met lede ogen aan hoe de seminaristen op Europese wijze wilden gekleed gaan, volgens de westerse normen wilden leven en wonen en zich met westerse gebruiksvoorwerpen wilden omringen.

140. Over het plakkaat van 1906 dat weinig succes heeft: ASTOFM, EM Adons I 13, 25, H. Adons aan M. Adons, 30 juli 1906, 24 okt. 1910. Met uitzondering van Trudo Jans en Damianus de Walleff dragen de missionarissen nog een haarstres. ASTOFM, LS Jans I, Jans aan familie, 5 sept. 1910; ASTOFM, LS De Walleff, De Walleff aan ouders, 1 juni 1908, 4 juni 1910; ASTOFM, EM Adons I 29, H. Adons aan E. Adons, 22 febr. 1912.

141. ASTOFM, LS Gubbels I, 1, Gubbels aan proc., 15 okt. 1919; ASTOFM, MP Janssen, Janssen aan proc., 10 nov. 1919; ASTOFM, MP Cloodts T I, Cloodts aan proc., 13 aug. 1924.



Pater Polydorus Vercruysse voor zijn vertrek naar China in 1894. Tot aan het einde van de republiek vertrok de katholieke missionaris zoals zijn zeventiende-eeuwse voorgangers in de kledij van een Mantsjoe-intellectueel naar China. De protestantse zendelingen, die in de westerse enclaves aan de oostkust verbleven, vertrokken meestal in maatpak.



De inlandse priester Marcus Li in priestertoog. Met de opheffing van de Mantsjoe-dynastie in 1911 verdween de consensus over de klederdracht van de katholieke missionarissen, wat in de jaren 1920 leidde tot een klerikalisering en verwestering van de kledij.

Ze waren van oordeel dat de rector van het seminarie hier te gemakkelijk aan toegaf [142]. Wellicht om een tegengewicht te vormen tegen deze algemene hang naar verwesterlijking, legde men in de kledij van de missionarissen veeleer de nadruk op "onderscheid" dan wel op "aanpassing". De opgang van het lange zwarte priesterkleed met witte boord moet vooral vanuit deze optiek worden begrepen [143].

Hoewel het regulier gezag vanaf de jaren 1920 ernstige inspanningen deed om ook het franciscaanse kloosterhabijt in de Chinamissie ingang te doen vinden, werd het door de Belgische minderbroeders in Yichang slechts zeer sporadisch gedragen [144]. In de nieuwe statuten van 1924 werd de kledij van de missionarissen nochtans gedefinieerd als een terrein dat tot de bevoegdheid van het regulier gezag behoorde. Het dragen van het franciscaanse kloosterhabijt werd ook voor de missies vooropgesteld als een algemene norm. Een mogelijke afwijking kon enkel "in geval van noodzakelijkheid" door het regulier gezag worden toegestaan. Dan nog moest zoveel mogelijk qua vorm en kleur het habijt worden benaderd. De kledij van de minderbroeder-missionaris moest minstens "de religieuze modestie uitstralen" [145].

De Chinamissionarissen waren allesbehalve opgetogen over deze nieuwe maatregel. "We zullen hier in bruine kleeren rondlopen zoals Pater Generaal het wil", zo merkte Deodatus Janssen schamper op in een brief aan missiesecretaris Gubbels, de mede-auteur van de *Statuta pro missionibus* [146]. Dat er tussen de normatieve voorschriften en de realiteit vaak een mijlenverre afstand bestond, kan ook uit dit voorbeeld worden afgeleid. De nieuwe reguliere voorschriften konden de bestaande gebruiken inzake kledij niet op een fundamentele manier wijzigen. Bisschop Jans, die zich ook over de oprichting van een klooster in zijn vicariaat terughoudend opstelde, pleitte ervoor dat de Europese missionarissen en de Chinese priesters ofwel in het zwart, ofwel in een Chinese "*chan tse*" of priestermantel met Romeinse boord zouden gekleed gaan. Het franciscaanse habijt kon volgens hem wel gerust "in het privé" worden gedragen. Hoewel de bisschop naar eigen zeggen niet wou ingaan tegen de generale missiestatuten, moedigde hij geenszins een integrale en letterlijke toepassing ervan aan [147].

---

142. AGOFM, SK575, 61-84, "Minuta Conferentiae Episcopalis", 13 juni 1933; AVENOFM, 473.53, Wantz aan ap.vic., 8 april 1930.
143. AGOFM, SK573, 246, Massi, "Resconto del Congresso Intervicariale", 23 - 27 mei 1932. Fotomateriaal: de priestertoog was in opgang, zowel bij vertrekkende missionarissen (*De Stem*, IX (1921) 275; X (1922) 130; XI (1923), 74; XIV (1926) 184; Interview Serryn, 8, 14) als in China zelf (*De Stem*, XI (1923) 9, 179; XII (924) 135; XIV (1926) 67, 233; XV (1927) 19, 326), maar het Chinese kleed verdween niet volledig (*De Stem*, VIII (1920) 12; IX (1921) 175, 222; Interview Linmans, 22; Interview Luypaert, 15; Interview Eerdekens, 19).
144. In de Chinamissie werd het habijt slechts uitzonderlijk gedragen, onder meer door Pancratius Vercauteren, Gentilis Hugelier (*De Stem*, XII (1924) 135; XIX (1931) 172, 236; Interview Gyselinck, 75-76). Vertrekkende missionarissen naar Chili en Brazilië waren wel in habijt (*De Stem*, X (1922) 57; XIII (1925) 67).
145. *Statuta pro missionibus*, 27, nr. 70.
146. AGOFM, SK561, 68-70, Janssen aan Gubbels, 16 mei 1924.
147. AGOFM, SK562, 110-111, Jans aan Klumper, 7 mei 1925.

De eerste generaal delegaat voor het Verre Oosten Gerard Lunter beschouwde het nochtans als een van zijn belangrijkste programmapunten dat parallel met de uitbreiding van de orde in China ook het habijt overal populair zou worden gemaakt. "Dit heilige habijt, dat uit zichzelf spreekt en op zich reeds een grote verdediging is voor de heiligheid van het leven, moet door de kloosterlingen zoveel mogelijk *in het publiek* worden gedragen", zo stelde hij. Hij nam zich voor om hiervoor alleen in uitzonderlijke gevallen te dispenseren, nooit "voor altijd" noch "in het algemeen". In een reeks instructies over de verspreiding van de orde in China droeg de minister-generaal hem zelfs op dat "indien er koppige tegenstanders zouden zijn tegen het dragen van het habijt, zij aan de generaal-delegaat zouden worden voorgesteld voor de huiskeer" [148]. Maar ook hier bleek dat het regulier gezag zijn zienswijze in de missies niet zomaar kon of wou opdringen. Op de eerste vergadering van reguliere oversten in Taiyuan kwamen de voordelen van het kloosterhabijt wel uitgebreid ter sprake, maar het ultimatum van de "huiskeer" werd niet meer in die termen herhaald. De reguliere gezagsdragers, die allemaal zelf een jarenlange missie-ervaring in China achter de rug hadden, hadden meer dan hun generaal en diens delegaat oog voor de culturele weerstanden van de bevolking. "Daar de Chinezen niet graag blote voeten zagen vooral in het noorden, waar zelfs arme werklieden 's zomers niet uitgingen met blote voeten", mochten de broeders alleen in het klooster in sandalen gekleed gaan, zo luidde hun advies. Hoewel zij ervan overtuigd waren dat het habijt waar mogelijk ook buiten de residentie moest worden gedragen, stelden ze voor dat de broeders op plaatsen waar de gelovigen talrijker waren, zouden beginnen om in het openbaar in habijt te verschijnen. Waar echter het habijt niet kon worden gedragen, stelden zij voor dat de missionarissen - volgens de voorschriften van het eerste Chinese concilie - een Chinese toga met Romeinse boord zouden dragen [149].

In dit debat over de kledij valt het op dat missionarissen die langere tijd in China werkzaam waren, meer oog hadden voor plaatselijke gebruiken en weerstanden en dus gemakkelijker uitzonderingen toelieten en verantwoordden. Gezagsdragers of visitatoren vanuit Europa stelden zich daarentegen veel meer op een rigoureus en principieel standpunt [150]. Emmanuel Van Berlo, de minister-provinciaal van de Sint-Jozefsprovincie, toonde er in zijn visitatierapport van 1936 daarentegen wel het nodige begrip voor dat de kloosterpij in het vicariaat Yichang slechts sporadisch werd gedragen. Hij wees op de grote hitte in de zomer en hij begreep dat de oversten het kloosterhabijt om lokale redenen als inopportuun beschouwden. Ook hij reisde tijdens zijn visitatieopdracht in China niet in habijt, maar wel in een zwart priesterkleed met toga [151].

148. AGOFM, SK567, 36-37, "Instructies aan de generaal delegaat over de verspreiding van de orde", Shanghai, 1929.

149. AGOFM, SK567, 23-33, "Relatio congressus superiorum regularium ordinis fratrum minorumin Sinis", 26 juni-7 juli 1929.

150. Cf. hoofdstuk IV, 2: vergelijk de standpunten van de minister-generaal en de reguliere bisschoppenconferentie. AGOFM, SK575, 217-220, Castagna Titus, "Relazione della visita", 28 okt. 1933.

151. AGOFM, SK582, 553, 554, Van Berlo aan Bello: visitatieverslag", 25 sept. 1936.

2.1.3. *De missiegebouwen: in het teken van de westerse neostijlen*

Omdat het missiearchief in China zelf niet is bewaard gebleven, was het zo goed als onmogelijk om een volledige en gedetailleerde reconstructie van de bouwinitiatieven in het vicariaat te maken. Van de missiegebouwen zelf is immers geen enkel plan bewaard gebleven en in de geschreven documentatie werd slechts heel sporadisch naar de bouwstijl gerefereerd, wellicht omdat dit voor de betrokken missionarissen iets heel vanzelfsprekends en triviaals was. Indien er in correspondentie of beleidsdocumenten dan toch naar bouwinitiatieven werd verwezen, dat had men het veeleer over hun (on)verzoenbaarheid met de gelofte van armoede of over de bekeringseffecten die zij al of niet ressorteerden. Vaak kwamen ook de financiële implicaties van bepaalde bouwprojecten ter sprake. Het iconografisch materiaal dat met betrekking tot de missiegebouwen van Zuidwest-Hubei is bewaard gebleven, is vrij omvangrijk, maar het is vaak niet gedateerd of geïdentificeerd en het geeft geen enkele inlichting over de bouwmeester, de architect of zijn inspiratie [152].

Uit een analyse van dit iconografisch materiaal is echter gebleken dat de opeenvolgende franciscaanse bisschoppen van Zuidwest-Hubei bij het optrekken van de missiegebouwen bijna integraal hebben geopteerd voor een Europese bouwwijze. "Alleen al aan het gebouw zelf te zien, kon je weten of het van buitenlanders kwam. ... Het was gewoonlijk in brikken gebouwd", zo gaf pater Eerdekens tijdens een interview in 1986 toe. Niet alleen de materialen, ook de bouwstijl zelf was meestal Europees geïnspireerd. In een eerste fase, wanneer de verwerving van eigendommen nog op veel verzet stuitte, stelde de missie zich vaak tevreden met de aankoop van een bestaand Chinees pand. Wanneer de aankoop van gronden vanaf ca. 1890 gemakkelijker verliep en wanneer een reeks schadevergoedingen (1898, 1904) de financiële middelen van de missie op een aanzienlijke wijze deed toenemen, werd meer uitdrukkelijk voor een Europese bouwtrant gekozen. Bisschop Christiaens sloopte in 1895 te Yichang zelfs het drie jaar oude weeshuis van Sint-Leopold om het op Europese wijze te kunnen heroptrekken.

Opvallend is wel dat de neogotiek, die tijdens het laatste kwart van de negentiende eeuw kan worden beschouwd als de favoriete kunstvorm van de ultramontanen, wel aanwezig was in het vicariaat Yichang, maar niet op een zeer dominante wijze. In de correspondentie van de missionarissen werd nochtans wel allusie gemaakt op de neogotiek - minstens één missionaris volgde zelfs een opleiding in een Sint-Lucasschool - maar uit het iconografisch materiaal valt af te lezen dat de neogotiek in het vicariaat Zuidwest-Hubei een veel minder imposante kerkarchitectuur heeft opgeleverd dan dit bijvoorbeeld in de vicariaten van Scheut in Noord-China het geval is geweest. Alleen een aantal kleinere kerkjes, kapelletjes of kerkinterieurs waren ge-

---

Foto van de visitatie: *De Stem*, XXIV (1936) 10.

152. Fotomateriaal over de franciscaanse Chinamissie: ASTOFM, Pho-SIN (4 dozen); Pho-OFM (169 dozen); SIN Mc 1-33 (foto-albums, losse foto's, clichés). Foto's van missiegebouwen: vooral SIN Mc 1, SIN Mc 6, SIN Mc 7, SIN Mc 8, SIN Mc 23 (sectie 2.1.1.-2.1.22.).



De neogotiek was op het einde van de negentiende eeuw de favoriete bouwstijl van de ultramontanen. In het vicariaat Yichang was de neogotiek wel aanwezig, maar niet op een dominante manier, zoals blijkt uit dit bescheiden kapelletje op het kerkhof van Jingzhou (1923).

bouwd in neogotische stijl. De prestigieuze bouwwerken uit het vicariaat werden in neoromaanse, neoclassicistische of in een meer eclectische stijl opgetrokken. De imposante gebouwen die met de schadevergoedingen voor de moord op bisschop Verhaeghen werden gefinancierd, kunnen hier als voorbeeld fungeren: het praalgraf met mausoleum op het kerkhof van Yichang (1904) en de Pe-tang, de noorderkerk van Jingzhou. De monumentale kathedraal van Yichang, die in 1934 door bisschop Gubbels werd ingehuldigd op een moment dat de bouwpolitiek van de missie nochtans van hogerhand werd afgezwakt, is hiervan een tweede opmerkelijk voorbeeld [153].

Over de negentiende-eeuwse kerkelijke neostijlen en hun politiek-maatschappelijke profilering is nog weinig onderzoek verricht. Tijdens de late Middeleeuwen kwam de gotiek - die eigenlijk als de stijl van het "Ile de France" kan worden getypeerd - vooral tot grote bloei in de noordelijke delen van Europa (Noord-Frankrijk, de Lage Landen, Duitsland, Engeland), waar ook het toenmalige politieke centrum lag. Het is wellicht ook hierdoor te verklaren dat de neogotiek als kerkelijke architectuur in de negentiende eeuw vooral een Noordwest-Europees fenomeen is gebleven. In Zuid-Europa en Italië, waar meer romaanse en classicistische gebouwen zijn bewaard gebleven, inspireerden de neostijlen zich meer op deze architectuur, vandaar wellicht het grotere succes van de neoromaanse, neoclassicistische en neorenaissancestijlen in het zuiden van Europa. Het franciscaans-Belgische missievicariaat in China was in tegenstelling tot de missievicariaten van Scheut in Mongolië bijna volledig omringd door Italiaanse vicariaten, die wellicht ook op het gebied van de kerkelijke architectuur hun invloed hebben laten gelden. De nieuwe majestueuze kathedraal van Yichang uit het begin van de jaren 1930 zou naar het voorbeeld van de Sint-Antoniuskerk in Rome in neoromaanse stijl zijn opgetrokken.

Op deze algemene regel, namelijk een voorkeur voor de Europese neostijlen, werden in het vicariaat Yichang slechts een paar uitzonderingen aangetroffen. In het vicariaat zelf werd het pleidooi van de apostolisch delegaat Celso Costantini voor een "geïnlandiseerde" Chinees-christelijke kunst nogal sceptisch onthaald [154]. Uit de bewaarde iconografie blijkt dat deze "geïnlandiseerde" kunst in het vicariaat weinig of geen concrete navolging kende. Alleen de franciscaanse taalschool in Beijing, het Domus Franciscana, werd zoals andere nieuw-opgerichte katholieke missiegebouwen in Beijing of Shanghai bewust in Chinese stijl opgetrokken en zelfs verfraaid met een authentiek-Chinese tuin. In het vicariaat bevatten alleen de kleine kerk en residentie van Yaqueshui en Machapin een aantal Chinese stijlkenmerken. Het is echter niet zeker of deze gebouwen door de missie zelf zijn opgetrokken [155].

---

153. Interview Eerdekens, 15; AGOFM, SK551, 89-93, Everaerts, "Visitatierapport", 4 aug. 1899. Verwijzingen naar neogotiek in correspondentie van missionarissen, zie hoofdstuk III, 3.2. Voor de bouwpolitiek in het vicariaat: zie hoofdstuk IV, 1.2.5. De Maeyer, ed., *Sint-Lucasscholen en neogotiek*, 7-16.

154. Interview Luypaert, 17.

155. Visueel materiaal over de missiegebouwen: ASTOFM, SIN Me 23, 2.1. Over de uitbreiding van het Domus Franciscana: AGOFM, SK588, 57, Schnusenberg aan Bello, 30 dec. 1939; AGOFM, SK588, 241-242, Bödefeld aan Bello, 10 april 1940.

2.1.4. *Het europeanisme in liturgie, cultusvoorwerpen, devotieprentjes en catechese*

Niet alleen de stijl van de missiegebouwen, ook de devotionele en de liturgische voorwerpen waren bijna integraal westers van inspiratie. Verschillende missionarissen hebben erop gewezen dat het exotisme van deze westerse cultusvoorwerpen een grote aantrekkingskracht uitoefende op de modale Chinese katholiek [156]. Zoals het ook met de kledij van de missionarissen het geval was, waren er ook met betrekking tot de liturgie een aantal gebruiken uit de eerste grote missioneringsgolf van de zeventiende eeuw blijven doorleven. Naar aloude Chinese gewoonte droegen de missionarissen in de negentiende eeuw nog steeds een hoofddeksel [*ji-jin*] tijdens de eredienst, als teken van eerbied en respect. Zoals het ook de kledij van de missionaris verging, werden de inheemse vormen en gewoonten systematisch - zij het zeer voorzichtig en geleidelijk - vervangen door westerse gebruiken en vormen. De principiële afschaffing van de Chinese liturgische hoed of muts (in het Latijn: "pileo") dateert van 1883, toen Joannes Simeoni, kardinaal-prefect van de Propaganda Fide, in een instructie over de Chinese missies stipuleerde dat het hoofddeksel tijdens de liturgische plechtigheid best verdween. Dat er echter een spanning bleef bestaan tussen de sensibiliteit en argumentatie in Rome en in de missies kan uit de toepassing van deze instructie in het vicariaat Zuidwest-Hubei worden afgeleid [157].

Bisschop Christiaens, de eerste Belgische bisschop van het vicariaat, die in de bouwpolitiek een nogal eurocentrisch beleid voerde, vaardigde de instructie van de Propaganda Fide vrij snel na zijn bisschopsbenoeming uit. In een brief van 23 december 1889 liet hij aan bisschop Carlassare van Hankou weten dat hij de dispensatie over het dragen van het hoofddeksel tijdens de mis had afgeschaft. Bij de gewone missionarissen kon deze maatregel, die ook in het jaarrapport van 1891 was opgenomen, echter op weinig begrip rekenen. In het kader van de algemene aanklachten tegen het beleid van Christiaens stond ook dat punt ter discussie. "Het hoofddeksel dat de priesters vroeger bij de viering van de H. Mis droegen, was een oude gewoonte in China. 'Met bedekt hoofd in de kerk staan' is er even eerbiedwaardig als met bloot hoofd in de Europese kerken staan", zo argumenteerde Mauritius Robert zijn stelling bij de generaal [158]. Ook de Propaganda Fide was er door verschillende van haar apostolisch vicarissen op attent gemaakt dat "de afschaffing van de liturgische hoed zeer moeilijk was". Hierop wijzigde de Propaganda haar standpunten niet principieel, maar stuurde ze die feitelijk wat bij. Zelfs in de instructie van 1883 wees zij erop dat in zaken die betrekking hadden op de kerkelijke discipline, een zekere soepelheid in

---

Over de Chinese tuin: AOFM, Fonds Missiesecretariaat, China, Del.Gen. (1946-51).

156. Over de aantrekkingskracht van de westerse liturgievoorwerpen: AVENOFM, 476.24, Joachim Luo aan mgr. Eustachius, 18 juni 1865.

157. AVENOFM, sectio A 134.21, XVI, Simeoni, "Instructio SCPF", 18 okt. 1883, 21-22 (Deze tekst bevindt zich ook in het minderbroedersarchief te Mechelen).

158. AVENOFM, 352.22, Christiaens aan Carlassare, 23 dec. 1889; AGOFM, SK548, 109-113, Christiaens, "Relatio", 1891; AGOFM, SK550, 44-46, Robert aan de Parma, 2 dec. 1895.

acht kon worden genomen. Men mocht rekening houden met de omstandigheden van tijd en plaats en met de lokale gewoonten en "vooroordelen" ("praejudiciorum") op voorwaarde dat ze niet in strijd waren met het geloof en de goede zeden. De afschaffing van de liturgische hoed hoefde daarom niet "volstrekt, volledig en meteen" te gebeuren, maar wel "geleidelijk, zonder dat het merkbaar was" [159]. Deze uitspraak is heel typerend voor het standpunt van de missionering ten opzichte van de inlandse cultuur. Het europeanisme werd als ideaal en norm gehanteerd, maar de lokale context kon een zeker pragmatisme toestaan of opleggen.

Dezelfde dualiteit kwam tot uiting in de liturgie. Het stramien van de liturgie was wel Romeins, maar een aantal litanieën en gebeden waren in het Chinees. Ze werden wellicht in die vorm uit de zeventiende eeuw overgeërfd en nadien, omwille van hun herkenbaarheid, niet meer gewijzigd. Zo besliste de derde regionale synode van Hankou in 1910 dat de gewoonte om in het Chinees te zingen voor het uitgestalde sacrament mocht behouden blijven. Ze stelde zelfs voor dat in de catechismus en de gebeden de Latijnse woorden die in het Chinees konden worden omgezet, zo snel mogelijk zouden worden vertaald. Op nog een aantal andere punten, zoals in verband met de inlandse clerus, het onderwijs en de katholieke pers, nam de regionale synode van 1910 onder impuls van bisschop Paul-Marie Renaud vrij progressieve standpunten in. Everaerts, de nogal behoudsgezinde bisschop van Zuidwest-Hubei, zette die echter niet altijd in de prakijk om. De liturgie werd in het vicariaat volgens de Romeinse ritus georganiseerd en in de cultus- en devotievoorwerpen werd de Europese lijn aangehouden [160]. Een aantal catechetische prenten die bijbelfragmenten moesten visualiseren, waarschijnlijk van de hand van Valentinus Van der Straeten, hadden nog een integraal Europese vormgeving en dit op een moment dat er op andere plaatsen van de missies in China, zoals in Maryknoll of in de missies van Scheut in Mongolië, bewust werd gekozen voor de Chinees geconcipieerde catechetische prenten van de hand van Leo Van Dyck [161].

Deze analyse van de materiële cultuur van het vicariaat Zuidwest-Hubei heeft aangetoond dat de franciscaanse missionarissen op terreinen die minder direct met de christelijke leer hadden te maken, zoals hun voeding en kledij, een vrij behoorlijke aanpassing aan de Chinese levenswijze aan de dag hebben gelegd. Op terreinen die wel nauwer bij de christelijke leer aansloten, zoals de liturgie en de cultusvoorwerpen, hebben zij de westerse vormentaal op een zeer rigoureuze manier en zelfs in toenemende mate geïmiteerd. Dat dit Belgisch-franciscaanse vicariaat geen voorloper is geweest in het navolgen van de progressieve missiologie (die in kunst en gebouwen een aanpassing

---

159. AVENOFM, sectio A 134.21, Simeoni, "Instructio SCPF", 18 okt. 1883, 22.

160. AGOFM, SK542, 173-174, Filippi aan de Portagruaro, 18 sept. 1876; AGOFM, SK547, 84, Christiaens aan de Parma, 19 okt. 1889; AGOFM, SK547, 75, Kleinenbroich aan de Parma, 1890; AVENOFM, 313.13. punt II.3, "Acten en decreten van de derde synode van de derde regio", 1910; AGOFM, SK560, 29-52, Timmers, "Relazione quinquennale", 6 nov. 1923; Interview Linmans, 15.

161. Wiest, *Maryknoll*, 297-305: de scheutist Leo Van Dyck gaf in 1928 de eerste Chinese catechismus met kleurenillustraties, *Wen-ta hsiang-chieh*, uit. Taveirne, "De reorganisatie van de Chinese vicariaten, 188. Catechetische prenten: ASTOFM, SIN Mc 29. SIN Mc 7.



Lekenbroeder Valentinus Van der Straeten werkt een schilderij af van de Heilige Franciscus (1923). In de cultus- en devotievoorwerpen was het europeanisme dominant.

aan de inlandse vormentaal predikte) kan onder meer worden afgeleid uit de integraal-westerse stijl van de missiegebouwen, zelfs van die gebouwen die na 1930 werden opgetrokken!

2.2. Missionering en beeldvorming: de westerse katholieke cultuur als norm, de Chinese culturele gebruiken als realiteit

Niet alleen de materiële cultuur, ook de beeldvorming van de missionaris over de Chinese cultuur, zijn eigen zelfbeeld en zijn opvattingen over het missioneringswerk kunnen een belangrijke aanduiding geven van de manier waarop de missionering vanuit cultureel opzicht werd opgevat.

2.2.1. China: immoreel en ongeciviliseerd, maar rijp voor de christelijke beschaving

Het is ongeveer duidelijk dat de katholieke missionaris in de negentiende en het begin van de twintigste eeuw er een uitgesproken negatief beeld over de Chinese cultuur op nahield. Hoewel er individuele verschillen waren en deze visie soms met de jaren wat matigde, had de negatieve beeldvorming tot aan de Eerste Wereldoorlog de bovenhand [162]. Niet alleen in vertrouwelijke correspondentie, ook in populaire, officiële publicaties werd het Rijk van het Midden afgeschilderd als een land zonder beschaving. Zij waren van oordeel dat China "wel duizend jaar ten achter was gebleven" en dat het nog minstens een eeuw zou duren vooraleer het land "geciviliseerd zou zijn" en "aan Europa zou gelijken". Het nationalisme en het culturele superioriteitsbesef waren geen alleenrecht voor de missionaire beweging. Zij typeerden de gehele westerse wereld in deze periode van hoogbloei van nationalisme en kolonialisme [163].

Het is echter opvallend dat de uitspraken van de katholieke missionarissen over de Chinese cultuur sterk doorspekt waren met christelijk-moralistische argumenten. De afkeuring van de missionarissen was vooral ingegeven door morele categorieën als gebrek aan dankbaarheid, eerlijkheid, gebrek aan geweten, rechtvaardigheid of genegenheid. "Il est sûr qu'ils n'ont pas le coeur comme les Européens, et ne connaissent ni le dévouement, ni la charité héroique qu'on voit pratiquer dans nos pays catholiques", zo vatte

---

162. AGOFM, SK551, 69, Franzoni aan Lauer, 23 febr. 1899.
163. Voor de negatieve beeldvorming over China: ASTOFM, MP Timmers, Timmers aan lectorke, 19 mei 1894; ASTOFM, EM Delbrouck, Delbrouck aan P. Etienne, 31 maart 1898; ASTOFM, LS Delbrouck 4, P. Casier sur la situation, 28 dec. 1898; ASTOFM, EM Adons I, 1, H. Adons aan M. Adons, 23 febr. 1900; ASTOFM, LS De Walleff, De Walleff aan ouders, 11 mei tot 16 juni 1902; ASTOFM, LS Robberecht I, 1-2, Robberecht aan mgr. Monchamp, 2 dec. 1902; ASTOFM, EM Adons I 48, 49, 64, 66, 16, 21, 30, J. Adons aan E. Adons, 11 okt. 1907, 8 febr. 1908, 14 maart 1912, 16 jan. 1913; H. Adons aan M. Adons, 25 jan. 1908; H. Adons aan E. Adons, 22 dec. 1908, 14 mei 1912; ASTOFM, LS Jans I, Jans aan familie, 20 nov. 1908, 5 sept. 1910; ASTOFM, HY Adons J 1, J. Adons aan P. lector [Cyrille], 6 april 1910; ASTOFM, EM Adons II 37, Theunissen aan medebroeders, 17 okt. 1919; ASTOFM, EM Adons II 23, "Over M. Adons door U. Van Sever", 20 febr. 1939.

Everaerts in 1875 deze typische christelijk-moralistische visie op de Chinese cultuur samen. Dit christelijk moralisme moet ongetwijfeld in verband worden gebracht met de ultramontaanse inspiratie van waaruit de katholieke missiebeweging is ontstaan. Het christendom werd immers beschouwd als de enig mogelijke vorm van beschaving, het confessionalisme als de ideale maatschappijorganisatie. "Een land kan nooit beschaafd worden zolang het christendom niet de grondslag is", zo vatte Trudo Jans in 1908 zijn polemiek samen tegen een Franse publicist die de Chinezen omwille van hun oude beschaving had geprezen [164].

In feite waren de uitspraken van de katholieke missionarissen over de Chinese cultuur veel meer getekend door zijn ultramontaanse, christelijk-moralistische referentiekader dan wel door zijn exclusivistisch-westerse denkpatroon. Het argument "heidens" en "niet-christelijk" woog in de beeldvorming over China zwaarder door dan het argument "niet-westers". Dat blijkt duidelijk uit de nuanceringen die missionarissen die langere tijd in China werkzaam waren, vanuit moreel-christelijke gronden aanbrachten in de overwegend negatieve beeldvorming van de Chinese cultuur. Vooral het onderscheid dat zij maakten tussen Chinese katholieken en niet-katholieken en tussen oude en nieuwe christenen, is in dat opzicht relevant. Significant is ook dat een generatie van jonge missionarissen vanuit een meer positieve ingesteldheid ten opzichte van de profane werkelijkheid minder negatieve categorieën aan de Chinese cultuur ging toeschrijven. In deze optiek mag ook het schokeffect van de "grote oorlog", die een conflict was tussen de westerse christelijke mogendheden onderling, niet worden onderschat. De oorlog ondergroef in belangrijke mate het geloof van de missionarissen in het absolute primaatschap van de westerse beschaving en ontnam de missionering een krachtdadig cultureel argument [165].

Heel typerend voor de veranderende beeldvorming rond 1920 was een op het eerste gezicht banaal lijkende discussie over de vraag of de Chinezen "al dan niet een hart hadden". De meeste missionarissen van de oudere generatie waren ervan overtuigd dat dit niet het geval was. Victorinus Delbrouck, die de Chinese taal en gebruiken nochtans zeer oppervlakkig kende, gaf verschillende voorbeelden "uit eigen ervaring" om deze stelling kracht bij te zetten. Nieuw-aangekomen missionarissen als Theodorus Hesseling en Marinus Adons bevestigden dit volmondig. Ook Hubertus Adons sprak zich aanvankelijk in zijn brieven in zeer negatieve termen uit over de Chinese mentaliteit. Nadat hij ter gelegenheid van zijn jubileum in 1911 heel uitgebreid door de oude christenen van Danzishan was gevierd, verwierp hij deze gemeenplaats. "Velen peinzen dat de Chinezen geen hart hebben, maar ze zijn lelijk mis, dat ze hun hart winnen en ze zullen ermee doen wat ze willen", zo meende hij nu zelf uit eigen ondervinding te moeten bevestigen. Zijn broer Marinus, die nochtans ook zelf het uitbundige jubileumfeest had

164. ASTOFM, LS Everaerts 2, Everaerts aan Marie, 4 nov. [1875]; ASTOFM, LS Jans I, Jans aan familie, 26 dec. 1907, 20 maart, 14 sept. en 20 nov. 1908, 28 maart 1911; ASTOFM, EM Adons I 90, M. Adons aan E. Adons, eind febr. 1913.

165. ASTOFM, LS Jans II, Jans aan familie, 13 april 1919; ASTOFM, LS Adams II, "Een beetje praten over China", 1945-1948.

meegemaakt, maar pas in november 1909 in China was aangekomen, trok de oprechtheid van al deze "conventionaliteit en uitwendigheid" in twijfel. Hij maakte zich ook de nodige bedenkingen over de gewijzigde opvattingen van zijn broer over "het hart en het gevoel bij de Chinezen" [166].

Jongere missionarissen met een meer progressieve toets als Natalis Gubbels en Trudo Jans lieten in dit debat een heel ander geluid horen. "Kijven doe ik weinig, mispeuteren ze iets, zeg het met goedheid, probeer hun hart te winnen; ga tussen het manvolk zitten en ga grappen vertellen, vraag soms hun catechismus op en prijs hen; geef hen een medaille", zo vatte Trudo Jans in 1909 in een brief aan zijn familie zijn relatie met de christenen van Xishahe samen. Natalis Gubbels deed in 1910 nog op een meer expliciete manier afstand van de gemeenplaats dat "de Chinezen geen hart" zouden hebben. Hij stelde niet alleen dat hij moeite had gehad om zijn christenen te verlaten, hij legde er ook de nadruk op "dat het hart van de Chinezen op een andere plaats lag als bij de Europeanen" en dat de missionaris het alleen moest weten te vinden" [167]. Dit debat toont aan dat er bij een jonge generatie missionarissen, zoals Gubbels en Jans, die beiden niet toevallig in meer progressief vaarwater zijn terechtgekomen, toch stilaan een nieuwe mentaliteit aan het groeien was, waarbij aan de inlandse cultuur meer positieve categorieën werden toegekend.

Het hoger aangehaalde christelijk moralisme liet niet alleen toe dat er op termijn een meer positieve beeldvorming groeide over de inlandse katholieken, het was zelfs zo dominant dat het een aantal missionarissen - waaronder Natalis Gubbels - toeliet om een zekere afstand te nemen van het toen gebruikelijke exclusivistisch-westerse denkpatroon. Gubbels' voorzichtig negatieve reactie op het werk van de scheutist Kervyn, *Méthode de l'apostolat moderne en Chine*, had vooral te maken met het feit dat hij dit werk te "zwartzichtig" vond over de gebreken van China. Zijn voornaamste bezwaar was dat Kervyn gebreken toeschreef aan het Chinese volk die eigenlijk met het heidendom hadden te maken. Als tegenargument stelde de franciscaanse reguliere overste formeel "dat er in China goede christenen werden gevormd, daarom niet noodzakelijk met een Europese plooi" [168]. Hoewel Gubbels in deze brief niet verder inging op de theoretische consequenties van het onderscheid tussen het christendom en zijn incarnatie in de westerse, Grieks-Romeinse traditie - de kern van het inculturatiedebat uit de jaren 1970 - kan men toch stellen dat hij het onderscheid tussen de "inhoud" en de "vorm" van het christendom minstens intuïtief aanvoelde.

Na de Eerste Wereldoorlog vertoonde de briefwisseling van de minderbroeders in China stilaan minder extreem negatieve categorieën over de Chinese maatschappij en cultuur. Het werk van de scheutist Kervyn werd

---

166. ASTOFM, LS Everaerts 2, Everaerts aan Marie, 4 nov. [1875]; ASTOFM, EM Delbrouck, Delbrouck aan p. prefect en professor, 4 aug. 1897; Delbrouck aan Symphorien, 1 dec. 1897; ASTOFM, LS Jans I, Hesseling aan kapelaan, 17 juli 1910; ASTOFM, EM Adons I, M. Adons aan E. Adons, 2 nov. 1911; ASTOFM, EM Adons I 28, H. Adons aan E. Adons, 26 okt. 1911. Zie ook: Kervyn, *Méthode de l'apostolat.*

167. ASTOFM, LS Jans I, Jans aan familie, 9 aug. 1909; ASTOFM, LS Gubbels I, 1, Gubbels aan procurator, [1910].

168. ASTOFM, LS Gubbels I, 1, Gubbels [aan procurator], [1921].

uit de handel gehaald, omdat het niet meer strookte met de toen gangbare opvattingen. De veeleer behoudsgezinde minderbroeders van Zuidwest-Hubei veranderden niet meteen in enthousiaste sinofielen. Ze bleven vrij kritisch over de niet-christelijke Chinese maatschappij, maar waren meer genuanceerd dan vroeger en ze kenden aan de Chinese cultuur nu ook positieve categorieën toe [169]. Uit de interviews met franciscaanse oud-Chinamissionarissen kon worden afgeleid dat er bij de missionarissen tijdens het interbellum geleidelijk een meer positieve waardering was gegroeid voor de Chinese cultuur. Gezien de tijdsafstand en de veranderde opvattingen over de relatie tussen missionering en cultuur moet deze informatie met de nodige voorzichtigheid worden gehanteerd en moet er rekening worden gehouden met een zekere positieve "hineininterpretierung". Er werd geprobeerd om dit probleem te ondervangen door er tijdens de interviews zelf op te wijzen dat er vroeger bij de missionarissen wellicht "een andere mentaliteit bestond met betrekking tot de Chinese cultuur" en door expliciet naar gebreken en tekortkomingen van de Chinezen te vragen. De positieve waardeoordelen gaven wel de doorslag, maar de moreel-christelijke evaluatiecriteria waren duidelijk blijven bestaan [170].

2.2.2. Het zelfbeeld van de franciscaanse Chinamissionaris: niet té veel Chinees worden met de Chinezen!

In tegenstelling tot het huidige waardepatroon rond missionering en cultuur beschouwde de missionaris oude stijl het zich assimileren met zijn nieuwe omgeving allerminst als een prioriteit. Aanpassing aan het nieuwe culturele milieu werd in de eerste plaats gezien als een element van vervreemding van de eigen culturele bakermat, van de enige echte westerse en christelijke beschaving. Deze aanpassing of vervreemding was dus allesbehalve een fenomeen om fier over te zijn. In brieven aan vrienden of familieleden gold het zelfs meestal als een taboe. Missionarissen beklaagden er zich over dat zij door jarenlang in een heidense omgeving te zijn ondergedompeld "geen civilisatie meer hadden gezien" en dat zij de "tint van de beschaving die de Europeanen kennen" of "de goede zuivere Vlaamse smaak" waren verloren. Marinus Adons stelde zelfs heel cru, met de pathetische overdrijving die hem eigen was, "dat zij, missionarissen, na anderhalf jaar geen civilisatie meer gezien te hebben, halve wilden waren geworden". Rekening houdend met de negatieve beeldvorming rond de Chinese maatschappij hielden de meeste zendelingen eraan om het thuisfront als het ware bijna geruststellend te verzekeren dat zij "'god dank", nog geen Chinezen

---

169. ASTOFM, EM Adons I 94, 99, M. Adons aan E. Adons, 1 jan. en 20 okt. 1918; ASTOFM, EM Adons I 104, Van Steenwinkel aan Petrus Baptista [De Meyer], 27 aug. 1921; ASTOFM, MP Adons Hu. 6, "Nota over het overlijden van H. Adons, gepubliceerd in *Het Belang van Limburg*, 20 april 1951; AVENOFM, 356.21.2, Gubbels aan Zanoli, 6 jan. 1934; AVENOFM, 139.

170. Interview Luypaert, 3-4, 9, 14; Interview Linmans, 6, 15-16; Interview Eerdekens, 17; Interview Serryn, 7, 14, 16, 26; Interview Peeters, 15; Interview Theunissen, 3, 8, 21, 35-38; Interview Gyselinck, 2, 5, 32-34, 71-75.

waren geworden" en als het ware hun eigen westers-christelijke identiteit nog niet hadden verloochend [171].

Ondanks deze principiële argwaan ten opzichte van het fenomeen van de aanpassing - de norm was immers zoveel mogelijk Europeaan en christelijk te blijven - kwam er door de jarenlange onafgebroken onderdompeling in de vreemde culturele omgeving bij de meeste missionarissen de facto toch een zekere aanpassing tot stand. Er trad op zijn minst een zekere vervreemding op ten opzichte van de eigen westerse cultuur. In vertrouwelijke correspondentie lieten sommige missionarissen bijvoorbeeld wel doorschemeren dat zij "meer en meer Chinees waren geworden". Dat er afhankelijk van de geadresseerde soms een verschillende klok werd geluid, blijkt duidelijk uit de briefwisseling van Trudo Jans uit 1909-1910. In de ietwat afstandelijke brieven die waren gericht aan zijn vroegere dorpspastoor en aan zijn neven en nichten, hield hij zich aan de gebruikelijke clichés rond aanpassing in de missionering. Door met klem te stellen dat hij "nog geen Chinees was" en "dat zijn hart bleef zoals vroeger" bevestigde hij als het ware het verwachtingspatroon vanuit Europa. In zijn zeer open en vertrouwelijke correspondentie met zijn familie, waarin nog op andere punten taboes werden doorprikt, schetste de missionaris een heel ander beeld van zijn relatie met de inlandse cultuur. Hij maakte er zijn familie op attent dat hij reeds een andere beleefdheid had aangeleerd: dat hij at zoals de Chinezen, dat hij zich zoals zij elke dag met kokend water waste en dat hij dus "meer en meer Chinees was geworden" [172]. Dit voorbeeld toont op een heel frappante manier aan dat er op het punt van het zelfbeeld van de missionaris een opvallend onderscheid bestond tussen norm en realiteit. Om de voeling met zijn eigen westelijk-christelijke achtergrond niet te verliezen, mocht een missionaris idealiter niet al te veel Chinees worden met de Chinezen. Noodgedwongen moesten de missionarissen zich echter aanpassen aan taal, gebruiken, beleefdheidsvormen en voedingsgewoonten.

Dat er door dit jarenlange verblijf in de vreemde cultuur bij de meeste missionarissen de facto een zekere aanpassing werd gerealiseerd, kan worden afgeleid uit de mentale afstand die tussen de missionarissen en het thuisfront was tot stand gekomen. Dat blijkt onder andere uit de verschillende gevoeligheden over het beeld van China dat in de missietijdschriften moest worden afgeschilderd. De hoofdredacteurs van *De Stem* en *De Bode* beklaagden er zich over dat de missionarissen te weinig artikelen schreven "voor Europa". De missionarissen daarentegen bleken ontmoedigd te zijn "door de handelwijze van de oude recollecten van vroeger, die om ne niet artikels in de

171. ASTOFM, HY Adons J, J. Adons aan P. Cyrille, 20 dec. 1910; ASTOFM, EM Adons I 62, J. Adons aan E. Adons, 18 juli 1911; ASTOFM, EM Adons I 85, 88, M. Adons aan E. Adons, 2 nov. 1911, nov. 1912; ASTOFM, LS De Walleff, De Walleff aan pastoor, 18 maart 1913; De Walleff aan proc., 16 juli 1914; ASTOFM, MP Boutsen 2, Boutsen aan P. Norbertus, 22 april 1937.

172. ASTOFM, LS Jans I, Jans aan pastoor, 20 jan. 1909; Jans aan neven en nichten, 1 okt. 1910; Jans aan familie, 21 dec. 1909, 9 en 23 jan. 1911; Jans aan fam., 9 aug. 1909, 25 sept. 1910. Jans suggereerde op een plagende toon dat zijn zus Irma "wat socialist" zou zijn. De moeilijke bekeringen in China verdoezelde hij niet, maar noemde hij "een dagelijks kruis".

scheurmand smeten of verminkten". Ze waren er zich wel van bewust dat vele onderwerpen niet konden worden beschreven door jonge missionarissen, maar ze wisten ook dat ze voor oudere confraters, die beter bekend waren met taal en gebruiken, geen aantrekkingskracht meer uitoefenden. Ook nog in de jaren 1920 kon de geschiedenis van het vicariaat Zuidwest-Hubei, die nochtans eigenhandig door bisschop Jans was geschreven, geen genade vinden in de ogen van deze ongeschreven censuur. Een derde argument voor de "de facto"-aanpassing is dat missionarissen die om een of andere reden niet naar de missie terugkonden, het moeilijk hadden om zich opnieuw in hun vaderland te integreren [173].

In de jaren 1920 ontstond er geleidelijk een nieuw jargon in de verhouding tussen missionering en cultuur. Het adaptatiedebat dat vanaf de tweede helft van de jaren 1920 door de progressieve missioloog Charles op gang was gebracht, werd in de missie door pater Lebbe op een nogal ophefmakende wijze in praktijk gebracht. Hij kleedde zich niet alleen resoluut in een volkse Chinese klederdracht en sprak de taal zeer vloeiend, maar hij liet zich ook tot Chinees naturaliseren en was zelfs overtuigd nationalist en sympathisant van de Guomindang. Het "Chinees worden met de Chinezen", de populaire slogan waarmee hij deze grondhouding van radicale aanpassing wou aanduiden, vond in de ogen van de behoudsgezinde franciscaanse missionarissen weinig gehoor. In 1922 schreef Thaddeus Jacobs hierover in zijn dagboek "dat de zendeling niet gans Chinees mocht worden, omdat hij op die manier veel meer zou verliezen als winnen, zowel voor zichzelf als voor zijn eigen omgeving". Hij was er immers van overtuigd dat het peil van de Europeanen hoger stond en dat een zendeling die gans Chinees was geworden "een grote macht minder had" [174].

Ook nog tijdens de interviewsessies in 1986-1987 lieten de meeste Belgische missionarissen, zowel franciscanen als scheutisten, zich vrij kritisch uit over de persoon van pater Lebbe. Ze konden zich nu wel in grote lijnen scharen achter zijn ideeën ten gunste van de inlandse clerus, maar in hun ogen was hij te radicaal en te extremistisch geweest in het nastreven van dit ideaal. Hun aversie voor pater Lebbe steunde vooral op het feit dat hij de traditionele missiemethoden genadeloos had afgekeurd en dus het werk van zijn voorgangers niet voldoende had gewaardeerd. En hoewel zij met het ideeëngoed van pater Lebbe niet zeer hoog opliepen, waren de meeste missionarissen er opmerkelijk genoeg toch van overtuigd dat zijzelf zich "in voldoende mate" aan de Chinese gewoonten en gebruiken hadden weten aan te passen. Uiteindelijk wonnen deze nieuwe ideeën rond adaptatie het pleit en werd het progressieve missiologische gedachtegoed ook in meer behoudsgezinde kringen stilaan gemeengoed. De aversie tegen Lebbe als persoon bleef echter bestaan [175].

---

173. ASTOFM, EM Adons I 64, J. Adons aan E. Adons, 14 maart 1912; ASTOFM, MP Adons Hu, H. Adons aan proc., 25 sept. 1923; ASTOFM, MP Lippens, Lippens aan procurator, 30 okt. 1934.
174. ASTOFM, LS Jans II, Jans aan pastoor, 23 dec. 1918; ASTOFM, MP Jacobs, Dagboek Jacobs, [1922].
175. Over pater Lebbe: Interview Luypaert, 16-17; Interview Linmans, 18; Interview Serryn, 31, 33; Interview Peeters, 15; Interview Eerdekens, 22. Volgende

2.2.3. *Het katholieke apostolaatswerk in China: vanuit cultureel opzicht een dilemma*

Ondanks de negatieve beeldvorming over de Chinese cultuur en het althans theoretisch verwerpen van het aanpassingsmodel voor de missionaris, moest de missionering oude stijl in de praktijk nochtans rekening houden met de Chinese culturele gebruiken en gewoonten, wilde zij haar kansen op succes niet volledig hypothekeren. In dit opzicht werd de katholieke missionaris in zijn apostolaatswerk in China geconfronteerd met een existentieel cultureel dilemma. Enerzijds had hij een zeker misprijzen voor de Chinese cultuur en gebruiken en was hij zich sterk van de superioriteit van zijn eigen cultuur bewust. Anderzijds besefte hij maar al te goed dat hij met de zeden en gewoonten van dit "vreemde volk" rekening moest houden, indien hij hen toch met enige kans op succes "voor God wilde winnen" [176]. Het gevolg was dat de missionarissen zich in de praktijk minder rigoureus opstelden dan men op het eerste gezicht zou aannemen. De tweede regionale synode van 1887 beval de priesters zelfs aan om de "onschadelijke" riten van het rijk en van de regio aan te leren om in de contacten met de lokale mandarijnen deze laatsten niet te beledigen. In 1914 stelde Damianus De Walleff bijvoorbeeld expliciet dat men in de missioneringspraktijk rekening moest houden met de aard van het volk. Aangezien de Chinezen hielden van uiterlijkheden, plechtige begrafenissen en smulpartijen was volgens hem de propaganda in China zonder dit "warme lawijt" onmogelijk. Ook uit de studie van het dagelijks leven van de Chinese katholieke gemeenschap van Zuidwest-Hubei in de volgende paragraaf zal blijken dat zelfs de missionering oude stijl in cultureel opzicht een groter pragmatisme aan de dag heeft gelegd dan men vanuit haar negatieve beeldvorming van de Chinese cultuur zou vermoeden [177].

Dit pragmatisme hing nauw samen met de praktijkervaring van de missionaris en moet vooral worden verklaard vanuit zijn bekommernis om de bekering, de centrale notie van de missionering oude stijl, niet volledig in het gedrang te brengen. In het Westen bezat de incarnatie van de christelijke boodschap in de Grieks-Romeinse cultuur een vanzelfsprekendheid waaraan niet kon worden getornd. In de missies van China werd de Europese missionaris echter geconfronteerd met een verschillende sensibiliteit, die mijlenver afstond van de Europese, en die - zo werd hem vrij snel duidelijk - een belangrijke hinderpaal vormde voor de bekering. Het is typerend voor

---

missionarissen spraken zich meer genuanceerd uit en maakten een onderscheid tussen de persoon en de ideeën: Interview Theunissen, 40-41; Interview Gyselinck, 115-118. Over de aanpassing in het zelfbeeld van de missionaris: Interview Eerdekens, 6, 9, 14; interview Linmans, 15; Interview Theunissen, 39. Andere documenten die wijzen op een meer positieve inschatting van het "Chinees zijn met de Chinezen": ASTOFM, EM Adons II 24, Lippens aan Marinus Gorissen, 15 maart 1939; ASTOFM, LS China OFM Ichang [*Yichang*] I 9, "De katholieke Kerk in China", 1949.

176. ASTOFM, LS Robberecht I,1-2, Robberecht aan oom en tante, 4 dec. 1902; ASTOFM, EM Adons I 47, 50, 52, J. Adons aan M. Adons, 24 sept. 1907, 13 maart en 16 juni 1908; ASTOFM, LS Jans I, Jans aan familie, 9 mei 1908.

177. AVENOFM, 313.12, "Acta secundae synodi regionis tertiae sinarum", 8-19 mei 1887, 12; ASTOFM, LS De Walleff, De Walleff aan familie, juli 1912 - juli 1913.

de veeleer praktische ingesteldheid van de missionaris en voor het taboe dat in die tijd - zelfs meer dan anderhalve eeuw na de afloop van de ritenstrijd - rond deze kwestie hing, dat het theoretische debat over de culturele implicaties van de missionering als dusdanig niet werd gevoerd. Wel bepleitten sommige missionarissen, vanuit hun bekommernis om eventuele moeilijkheden bij de bekering uit de weg te gaan, in hun correspondentie met Europese oversten soms een afwijking van de westerse norm.

Het zijn echter het nieuwe missiebeleid en de progressieve missiologie die hierbij nauw aansloot, die de aandacht op een meer expliciete wijze op de culturele dimensie in de missionering hebben gebracht. In dit opzicht is een intern verslag uit februari 1920 van een reeks conferenties uit Hankou heel relevant. Het was de bedoeling van deze conferenties om voor een achttiental bisschoppen en een aantal missionarissen uit de regio - onder wie bisschop Everaerts en reguliere overste Gubbels - de doelstellingen van de apostolische visitatie en de krachtlijnen van het apostolisch missiebeleid naar de toekomst toe uiteen te zetten. De Guébriant vertrok vanuit de voor sommigen wellicht schokkende vaststelling dat de katholieke missies in China een té uitheems karakter hadden. Hij stelde voor dat de missionarissen "in zaken die neutraal waren en niet tegen het evangelie indruisten" de Chinese gewoonten en praktijken zouden overnemen, zodat hun werken een meer inlands karakter zouden krijgen. Celso Costantini, de eerste apostolisch delegaat in China, verrichtte in dit opzicht baanbrekend werk. Denken we maar aan zijn publicaties over een Chinees-christelijke kunst. De missioloog Charles werkte in zijn nieuwe missiologie de aanpassing aan de inlandse culturen verder uit en onderbouwde ze missiologisch. In het kader van de Missiologische Weken van Leuven in de tweede helft van de jaren 1920 werd er bijvoorbeeld wel gedebatteerd over "les obstacles à l'apostolat" (1926) of "les problèmes de l'adaptation" (1929), maar de missiologische begrippen "acculturation" en "théologie de l'adaptation" werden pas in de tweede helft van de jaren 1930 uitgewerkt en gepopulariseerd [178].

Ook in de briefwisseling van de missionarissen van Yichang werden de verwijzingen naar de culturele implicaties van de missionering iets explicieter. In een brief aan zijn confrater uit 1921 wees Piatus Wantz erop dat de Chinese missies volgens hem nood hadden aan een theologie die niet alleen klaar en eenvoudig, maar ook voldoende "universeel" was. Hoewel hij toegaf dat China sinds het invoeren van de republiek veel Europese gewoonten had aangenomen, legde hij er de nadruk op dat er in het binnenland - waar de meeste katholieke missionarissen actief waren - nog weinig was veranderd en dat er tussen de Europese en de Chinese realiteiten nog een grote afstand bestond. "Nous autres, nous sommes toujours enclins à mesurer la situation de la nouvelle Chine à celle de l'Europe", zo stelde hij vast. Jonge confraters moesten volgens hem echter kunnen binnendringen in de Chinese geest en mentaliteit en op basis daarvan hun methoden aanpassen. Een praktische psychologie en mensenkennis achtte hij daarbij van groot belang,

---

178. AVENOFM, 313.31, de Guébriant, "Conferenties van Hankou", 16-19 febr. 1920, 3; Costantini, *L'art chrétien*.

maar ook een goede kennis van de muziek en de schilderkunst [179]. Het is niet zeker dat de opmerking van deze jonge missionaris, die toen slechts zeven jaar in de Chinamissie verbleef, representatief is voor de apostolaatsmethoden die er op dat ogenblik werden gevolgd. Ze zeggen wellicht meer over het profiel van de auteur, Piatus Wantz, die zoals Trudo Jans en Natalis Gubbels onder het nieuwe, meer progressieve type missionaris kan worden gerekend, dan over de culturele aspecten van het apostolaat.

De nationalistische campagnes van 1926-1927 en de antichristelijke hetze die ermee gepaard ging, hadden in Zuidwest-Hubei een grote weerklank. Aan behoudsgezinde missionarissen maakten ze op een pijnlijke manier duidelijk dat het christendom bij een groot deel van de niet-katholieke Chinezen nog als een "uitlandse" godsdienst werd ervaren. Ook bisschop Jans vatte nadien meer sympathie op voor het nieuwe missiologische gedachtegoed. In het vicariaat Zuidwest-Hubei werden de apostolaatsmethoden in cultureel opzicht nochtans niet ingrijpend gewijzigd. De bouwpolitiek van de missie, die vooral in de jaren 1930 onder impuls van bisschop Gubbels nieuwe impulsen kreeg, bleef onveranderd Europees. Het duurde tot 1938 vooraleer de inlandse clerus een afzonderlijk deel van het vicariaat kreeg toegewezen. Zelfs dit proces verliep zeer moeizaam. Op de vraag of zij de christelijke boodschap probeerden aan te passen aan de Chinese cultuur of de Chinese realiteiten antwoordde een franciscaanse missionaris zelfs in 1986 nog terughoudend. Anderen antwoordden vanuit een normatief of theoretisch standpunt. In de aanpassing van de christelijke boodschap aan de lokale culturele omstandigheden - volgens de recepten van de nieuwe missiologie - vervulde het Belgische missievicariaat in China zeker geen pioniersrol [180].

2.3. Het gemengde culturele patroon van de inlandse katholieke gemeenschap van Zuidwest-Hubei

De beschrijving van de rituelen en de sociale relaties vormt een derde manier om de culturele dimensie in de missionering te onderzoeken. Vooraleer in te gaan op het concrete verloop van de bekering en van een aantal cruciale "rites de passage", zoals het huwelijk en de begrafenis, wordt de betekenis en de rol van de rituelen binnen de confucianistische maatschappij geëxpliciteerd, alsook de houding van de Kerk hiertegenover. Dat is nodig om de culturele implicaties van de bekering tot het katholicisme te kunnen duiden.

---

179. ASTOFM, EM Adons II 2, Wantz aan confrater [Jean Baptiste], 28 april 1921; ASTOFM, EM Adons II 25, Jacobs aan Marinus Gorissen, 5 april 1940.
180. Interview Luypaert, 14; Interview Theunissen, 21.

2.3.1. De confucianistische riten: voor de modale Chinees "uitdrukkingsvormen van sociale harmonie en burgerzin", voor de Chinese christenen een "teken van geloofsafval"

"Through ritual, honorable and lowly are fixed, intimate and distant are separated, Heaven is served above, Earth is served below, ancestors are respected, and sovereigns and teachers are glorified... In the end, ritual is what distinguishes men from beast", zo omschreef Chia-li hui-t'ung in 1734 de rol van de riten in de confucianistische maatschappij. Onder het begrip "*li*" werden in de klassieke tijd "alle vormen van artificieel gestructureerd sociaal gedrag begrepen, gaande van de etiquette van het dagelijkse groeten tot de plechtige ceremoniën en religieuze offers". Naast de officiële staatsrituelen die vooral verplichtingen meebrachten voor de confucianistische geletterden, bestonden er ook rituelen die verbonden waren met de levenscyclus, het dagelijkse leven en de huiselijke sfeer en die dus voor alle Chinezen bindend waren. Dat was het geval met de offers aan de stadsgod, de voorouderverering en de huwelijks- en begrafenisrituelen. Verder bestonden er nog tal van conventies, voorschriften en normen die de menselijke relaties in China regelden en die ook ressorteerden onder het begrip "*li*" [181].

De betekenis van deze riten binnen de traditionele Chinese maatschappij kan moeilijk worden overschat. Hoewel de Chinezen niet allemaal door dezelfde rituele voorschriften waren gebonden, hadden de rituelen toch min of meer dezelfde structuur, zodat zij de culturele uniformiteit in dit immense land in grote mate hebben bevorderd. De confucianistische rituelen waren ook verbonden met de kosmologie. Ze moesten als het ware de overeenstemming met de natuurlijke orde aantonen. In de eerste plaats oefenden ze nochtans een bevestigende functie uit ten opzichte van de bestaande sociale orde. Zoals reeds hoger vermeld, was deelname aan deze rituelen [*li*] in het traditionele China van cruciaal belang. Het was een veruitwendiging van de orthodoxe sociaal-religieuze ethiek, als het ware een uitdrukking van sociale harmonie en burgerzin. Niet deelnemen aan de rituelen werd als maatschappelijk deviant gedrag beschouwd, dat gold als een bedreiging voor de bestaande sociale orde.

De afloop van de ritenstrijd maakte het voor katholieke Chinezen onmogelijk om nog langer aan deze "uitingen van superstitie" deel te nemen. Sinds 1742 legden de missionarissen immers een eed af waarin zij er zich toe verbonden de deelname van de inlandse katholieken aan confucianistische riten en aan de vooroudercultus te zullen verbieden. Sindsdien werden de inlandse katholieken onvermijdelijk als "onorthodox" geëtiketteerd. Hierbij moeten echter twee bedenkingen worden geformuleerd. Enerzijds moet erop worden gewezen dat het belang van de inlandse riten recht evenredig was met de sociale klasse waaruit men afkomstig was. Hoe hoger de sociale klasse, hoe rigider de aanhankelijkheid aan de orthodoxe rituelen. Dat had vooral te maken met confucianistische verantwoordelijkheid en het publiek prestige of de "face" [*mien-tzu*] [182]. De Kerk rekruteerde echter vooral in

---

181. Smith, "Ritual in Ch'ing Culture", 281-285, 292-296.

lagere sociale klassen, waarin de aanhankelijkheidsgraad aan de rituelen veel beperkter was. Anderzijds moet worden gesignaleerd dat met het uiteenvallen van de oude orde ook de confucianistische rituelen aan betekenis moesten inboeten. Door de groeiende secularisering en rationalisering van de Chinese maatschappij, als gevolg van de moderniseringsbeweging en de invloed van de westerse cultuur, verminderde ook de betekenis van de rituelen. Vooral het decennium na de eeuwwisseling, met bijvoorbeeld de afschaffing van het traditionele examensysteem in 1905, vormde hier een breuk. Over de plaats van de rituelen in het uiteenvallen van de oude orde en over de reële invloed van de modernisering op de volkscultuur en haar rituelen op het platteland, is trouwens nog weinig onderzoek verricht, zodat het moeilijk is om de positie van de katholieken in deze veranderende maatschappij te duiden.

Op 8 december 1939 vaardigde de Propaganda Fide een nieuwe instructie uit waarin de verbodsbepalingen die de ritenstrijd had meegebracht, werden opgeheven. De ceremoniën ter ere van Confucius en ter ere van de voorouders werden niet langer als religieus beschouwd. De missionarissen werden bijgevolg gedispenseerd van de eed tegen de Chinese riten die ze sinds 1742 moesten afleggen. Ook de buigingen met het hoofd [*k'ou t'ou*] of andere blijken van eerbied voor de overledenen, zoals het uitstallen van hun zieleplaat [*tsu-p'ai*] - een kleitablet waarop enkel hun naam stond gegrift - waren voortaan toegestaan. Zelfs op de katholieke scholen mocht men voortaan de afbeelding van Confucius groeten. Verschillende auteurs hebben er echter op gewezen dat deze grotere tegemoetkomendheid er kwam op een moment dat het confucianisme in de Chinese maatschappij zelf in het defensief was [183].

2.3.2. De bekering als procedure: een katholiek inwijdingsritueel met Chinese antecedenten

Een gedetailleerde beschrijving van het proces van de bekering[184] volgens de methode van de etnografische descriptie laat toe om een aantal conclusies te trekken over de interactie tussen de westerse en oosterse cultuur. Tijdens de bijna honderdjarige geschiedenis van het vicariaat onderging het bekeringsproces als dusdanig weinig fundamentele ingrepen. Alleen het tijdstip van het doopsel is in de loop van de jaren wat verschoven. Het

182. *Ibid.*, 292.
183. AVENOFM, 139.1, "Instructie SCPF nr.4462/39 over sommige ceremonies en de eed op de Chinese riten", 8 dec. 1939; AGOFM, SK587, 625-626. Minamiki, *Rites Controversy*, 1-16, 61, 74-76; Cohen, "Christian Missions", 581-584; Lutz, *Christian Colleges*, 21-23, 40-43, 105-106.
184. AVENOFM, 351.336, Filippi, "Regels voor nieuwe gelovigen", s.l., s.d; AVENOFM 313.12, "Acten 2de regionale synode van de 3de regio", 8-19 mei 1887, 15-17; ASTOFM, LS Jans I, Jans aan familie, 26 dec. 1907; ASTOFM, LS De Walleff, De Walleff aan ouders, 15 okt. 1909; VENOFM, 313.13, "Acten 3de regionale synode van de 3de regio", mei 1910, 16-19; AGOFM, SK556, 131-133, Everaerts, "Status animarum, 1910-1911", 14 febr. 1912; ASTOFM, LS Everaerts 2-6, Notitieboek Theodorus Hesseling, s.l., [1922]; ASTOFM, MP Huwaert, Huwaert aan proc. Angelinus, 19 aug. 1922; ASTOFM, MP Jacobs, Dagboek China Thaddeus Jacobs, s.l., [1922]; ASTOFM, LS Van Nieuwenhuyse III, Van Nieuwenhuyse aan moeder en Anna, 14 febr.-5 maart 1933; AVENOFM, 314.31, "Kort verslag regionale bisschoppenconferentie", 1-4 juni 1934, 10-12.

bronnenmateriaal verantwoordt dus voldoende een synchrone voorstelling van de gegevens.

Het oudste document dat inging op de bekering, een omzendbrief van bisschop Filippi met een twaalftal regels voor nieuwe christenen, gaf reeds aan dat het bekeringsproces uit verschillende fasen bestond. Iedere nieuwe fase werd ingezet met een ritueel van westers-christelijke signatuur dat opmerkelijk genoeg ook gepaard ging met een vergelijkbaar ritueel of gebaar van Chinese signatuur. Het eerste contact tussen een potentiële bekeerling en het christendom gebeurde, zoals het in de Chinese maatschappij gebruikelijk was, door middel van een tussenpersoon. Het was meestal een inlandse catechist die de potentiële bekeerling met een aantal principes van het christendom liet kennismaken, die hem wees op de implicaties voor zijn confucianistische levensfilosofie en die hem uiteindelijk met de Europese missionaris in contact bracht. "Zij die de godsdienst van de Heer des hemels willen aannemen, moeten na overleg te hebben gepleegd met hun familie, een catechist opzoeken die hen de nodige leerstellingen zal bijbrengen. Ondertussen moeten zij afzien van elke vorm van bijgeloof en de komst van de missionaris van de plaats afwachten", zo stelde de omzendbrief.

De inschrijving in de registers van de Kerk kan eigenlijk worden beschouwd als een belangrijk christelijk overgangsritueel in het bekeringsproces. Ze formaliseerde als het ware het statuut van de betrokkene als catechumeen of bekeerling. De inschrijving stond niet gelijk aan het formeel lidmaatschap van de Kerk, maar impliceerde wel dat de betrokkene reeds in zekere mate een beroep kon doen op de infrastructuur en de bescherming van de Kerk [185]. Het Chinese equivalent van deze inschrijving in de registers van de Kerk was de aanbidding [*pai-chu*]. Deze aanbiddingsceremonie, die in een aantal vicariaten was ontstaan, werd op de tweede regionale synode van Hankou (1887) voor de gehele regio veralgemeend. In een brief uit 1907 aan zijn familie zette Trudo Jans nauwkeurig de procedure van deze aanbidding uiteen. Iemand die zich als catechumeen wou laten inschrijven kwam samen met één, twee of drie christenen naar de kerk. Samen met de christenen maakte hij driemaal een kniebuiging voor het altaar, waarop de christenen enkele gebeden zegden. Deze handeling was duidelijk geïnspireerd op Chinese gebruiken. De synodetekst van 1887 had het zelfs expliciet over "het groeten volgens vaderlandse gewoonte". Ook in de confucianistische rituelen stond de kniebuiging [*k'ou t'ou*] centraal. Ze drukte de onderdanigheid van de mindere ten opzichte van de meerdere uit [186].

Onder invloed van de tijdgeest werd na de Eerste Wereldoorlog geleidelijk meer aandacht besteed aan de kwalitatieve diepgang bij een bekering. Een van de strategieën hierbij was het verlengen van het bekeringsproces. Significant is dat het ritueel van de aanbidding rond 1922 werd opgesplitst in meerdere fasen. Volgens de beschrijving van Thaddeus Jacobs in zijn

---

185. AGOFM, SK551, 60-61, Vercruysse, Everaerts, "Relatio martyri christianorum districtus Victorinus Delbrouck", 4 okt. 1899: uit dit rapport over de moord op 73 "christenen" blijkt dat meer dan de helft nog geen christelijke doopnaam hadden, maar als catechumenen toch in de schadeclaim waren opgenomen.

186. AVENOFM, 313.12, Acten 2de regionale synode van de 3de regio", 8-19 mei 1887, 15-17; ASTOFM, LS Jans I, Jans aan familie, 26 dec. 1907.

dagboek ging aan de eigenlijke aanbidding, die gebeurde in de kerk of kapel onder de leiding van de priester, een eerste of minder formele aanbidding vooraf, het zogenaamde "groeten van de Heer". Bij deze eerste kennismaking met de missionaris werd de geestelijke ingesteldheid van de potentiële bekeerling getest en werd hem gevraagd om een aantal afgodenbeeldjes aan de priester in te leveren. Alleen het oude opschrift [*wu-tzu p'ai*] "hemel [*t'ien*], aarde [*ti*], vorst [*chün*], familie [*ch'in*] en oversten [*shih*]" mocht hij nog even in zijn woning behouden [187]. Pas wanneer duidelijk werd dat de betrokkene zou volharden, werd hij, aldus Thaddeus Jacobs, toegelaten tot de "eigenlijke aanbidding" en kon hij zich als catechumeen in de registers van de Kerk laten inschrijven.

Vanaf dat ogenblik ging een tweede fase in het bekeringsproces van start, namelijk de formele voorbereiding op het doopsel. De missionaris gaf de bekeerling de nodige boeken mee, zodat hij catechismus en gebeden uit het hoofd kon leren [188]. Om dit proces beter te kunnen begeleiden en wellicht omdat de Kerk onder haar bekeerlingen heel wat analfabeten telde, werden vanaf ca. 1910 catechumenaten in het leven geroepen. Daar konden de gebeden op een meer gestructureerde manier worden aangeleerd. Thaddeus Jacobs achtte het bijvoorbeeld van cruciaal belang dat ook de vrouw en de kinderen van de catechumenen voor godsdienstonderricht naar de scholen van de missie werden gestuurd, omdat hierin een belangrijke waarborg lag voor het welslagen van het bekeringsproces. Vooraleer de catechumeen tot het doopsel werd toegelaten - Filippi had er reeds op gewezen dat een catechumeen het doopsel nooit met aandrang zelf mocht vragen - moest hij zich gedurende een bepaalde periode "goed gedragen". Tijdens die proefperiode moest hij zich ook reeds distantiëren van de confucianistische rituelen en van al wat door de Europese missionarissen als "superstitie" werd beschouwd [189].

Ook aan het doopsel, dat bij uitstek een inwijdingsritueel was van westers-katholieke signatuur - de betrokkene kreeg bij die gelegenheid zelfs een westerse, katholieke naam -, ging een gelijkwaardig Chinees ritueel vooraf, dat op zich ook reeds het element "breuk" of "vernieuwing" uitdrukte. Het door de missionaris eigenhandig vervangen van de opschriften in de woning van de catechumeen was een handeling met een dergelijk symbolisch gehalte. Vooraleer een catechumeen tot het doopsel kon worden toegelaten, werden de confucianistische opschriften in zijn woning vervangen door katholieke. De oude opschriften werden meestal verbrand. Bij die gelegenheid werden ook "alle andere bijgelovige spreuken en prullen" door de missionaris vernietigd en werd de woning van de catechumeen door de priester gewijd. Het ophangen van deze christelijke opschriften in zijn

187. ASTOFM, MP Jacobs, Dagboek Thaddeus Jacobs, s.l., [1922]: vermeldt de Chinese karakters niet. Smith, "Ritual in Ch'ing Culture", 301: vertaalt "shih" als leermeesters.
188. AVENOFM, 476.24, Joachim Luo aan mgr. Eustachius, 18 juni 1865. Bekeerlingen typeert hij als "enkelen die nu de catechismus aanleren".
189. Over de proeftijd: AVENOFM, 476.113, Mattheus Peng aan Spelta, 17 maart 1859; AVENOFM 313.12, "Acten 2de regionale synode van de 3de regio", 8-19 mei 1887, 16 (punt 5); AVENOFM 313.13, "Acten 3de regionale synode van de 3de regio", mei 1910, 16-18.

二

善終永祉

苦功究竟無多日　報德豈云有了期



Een bekering tot het christendom bracht een breuk teweeg met de eigen cultuur. Op deze catechetische prent in westerse vormgeving, die passages uit de catechismus op een visuele en toegankelijke manier moest voorstellen, wordt de dood van de rechtvaardige uitgebeeld.

woning was voor de catechumeen een zeer gewichtige gebeurtenis [190]. Alleen het doopsel kon als westers-christelijk ritueel zijn lidmaatschap van de katholieke Kerk formaliseren, maar dit was een louter binnenkerkelijk ritueel, dat in de Chinese maatschappij als dusdanig geen betekenis had. Met het ophangen van christelijke opschriften in zijn woning maakte hij echter binnen zijn eigen gemeenschap duidelijk "dat hij nu de Heer des Hemels aanbad" en dus als christen moest worden beschouwd. De belangrijke symbolische betekenis van dit gebaar binnen de Chinese maatschappij blijkt alleen al uit het feit dat in 1931 de inlandse priester Paulus Li samen met zijn knecht door communisten werd onthoofd omdat hij had geweigerd de christelijke opschriften in zijn residentie door "heidense", wellicht confucianistische spreuken, te vervangen [191].

2.3.3. *Bekering en inlandse cultuur: destructie of compromis?*

De meeste auteurs wijzen erop dat het katholicisme als gevolg van zijn rigoureus optreden ten aanzien van de confucianistische rituelen, de inlandse katholieken onvermijdelijk drong in een positie van culturele marginalisatie. "Conversion had rendered these people foreigners in their own country and among their own people", zo typeerde Minamiki deze voor de inlandse katholieken zo ingrijpende culturele breuk met hun verleden. Langlais zat in zijn studie over de jezuïeten van Quebec in China op dezelfde golflengte. Hij wees erop dat het christendom in cultureel opzicht aanstuurde op een volledige breuk met het verleden. In dat opzicht had hij het over een methode van "tabula rasa", waarbij het christendom werd opgericht op de ruïnes van de eigen cultuur. De sinologen Cohen en Zürcher waren in dit opzicht nog explicieter. Cohen beschouwde het christendom op cultureel vlak als een revolutionaire bedreiging voor de traditionele cultuur, terwijl Zürcher het contact tussen het christendom en de Chinese cultuur in de zeventiende eeuw bestempelde als de dialoog der misverstanden [192].

Het is niet de bedoeling om deze algemene stelling te ondergraven, maar wel om er vanuit de kennismaking met de missiepraktijk in Zuidwest-Hubei een aantal kanttekeningen bij te maken. Een eerste bedenking die zich na een analyse van de bronnen opdringt, is dat het contact met de inlandse katholieken zich niet in een cultureel vacuüm afspeelde, maar in een welbepaalde Chinese maatschappij. Hoewel de missionarissen vanuit hun vorming en vanuit de eed die zij tegen de inlandse riten hadden afgelegd, er wel degelijk naar streefden dat de bekeerlingen "elke vorm van superstitie zouden afwijzen" en dus in cultureel opzicht met hun verleden zouden breken, bleek

190. Jacobs geeft een aantal voorbeelden van katholieke spreuken die in de woningen van catechumenen werden opgehangen: "de echte oorsprong aller dingen", "van de geschapene: hemel, aarde, geesten, mensen en de tienduizend zaken, de ware Heer en Regeerder", "zonder begin, zonder einde, algoede en almachtige meester", "verkondigen van de goedheid, rechtvaardigheid van de schepper". ASTOFM, MP Jacobs, Dagboek Thaddeus Jacobs, s.l., [1922].

191. ASTOFM, LS Van der Straeten, Adams, "Korte levensbeschrijving van Valentinus Van der Straeten", s.l., s.d.

192. Minamiki, *Rites Controversy*, 217; Langlais, *Jésuites*, 287; Cohen, "Christian Missions", 543-545, 559-562; Zürcher, *Dialoog der misverstanden*, 1-30.

dit in realiteit niet zo gemakkelijk haalbaar. Dat blijkt alleen al uit het feit dat het een paar decennia, meestal zelfs een generatie duurde vooraleer nieuwe bekeerlingen door de missionarissen als volwaardige christenen werden beschouwd. Thaddeus Jacobs schreef dit impliciet toe aan culturele factoren. Terwijl bekeerlingen in Europa volgens hem "teruggekeerden waren, die katholiek bloed in zich hadden en waarbij alleen de nevelen van de dwaling moesten worden opgeklaard", beschouwde hij een Chinese bekeerling "als bezoedeld door duizend jaar ingewortelde en overgeërfde onwetendheid en duisternis". Dit verklaarde volgens hem waarom de bekering in China zo'n langdurig proces was.

Uit een aantal brieven van Chinese priesters uit de jaren 1860 en 1870 blijkt hoe sterk de lokale culturele tradities bij de inlandse katholieken bleven voortleven. Mattheus Peng vroeg zich in 1865 af of hij een christen, die een epigram met het heidense opschrift [*chu*] in plaats van het christelijke [*t'ien-chu*] boven het huisaltaar van zijn nieuwe woning had opgehangen, absolutie mocht geven. Joachim Luo deelde in 1871 aan zijn bisschop mee dat er in Ninkouzhou geen enkele familie zonder huwelijksbeletsel was, terwijl hij in Langyu had kunnen vaststellen dat men de tafels van de voorouders niet wilde wegnemen. Het is opvallend dat deze inlandse priesters de houding van hun christenen en bekeerlingen veeleer verklaarden dan afkeurden. Joachim Luo schreef de vele huwelijksbeletsels toe aan het feit dat "allen, in dezelfde familie, bij ouders of kinderen, nog heidenen hadden". Mattheus Peng haalde aan dat de stamvader van de familie Cham uit Sanjiashan, die niet-christelijke opschriften in zijn woning had opgehangen, "nog heidens was en het zo wilde". De inlandse priesters stelden de christelijke inspiratie van deze families op geen enkel moment expliciet in vraag. Ze stonden nochtans pal achter de rigoureuze cultuurpolitiek van de missie, maar zij haden als Chinees toch voldoende begrip voor de hinderpalen die een christen of bekeerling vanuit zijn eigen culturele tradities ondervond [193].

Een Europese missionaris zou in een vergelijkbare situatie wellicht veel radicaler zijn opgetreden of zou minstens de loyaliteit van deze christelijke families in twijfel hebben getrokken. Heel relevant in dit opzicht is het verhaal van de "mislukte marteldood van Carolus Goethals" (1921), dat in 1922 door Theodorus Hesseling in zijn dagboek is opgetekend. Toen Carolus Goethals had vernomen dat een voormalig catechist Zheng Gouain tegen de voorschriften van de Kerk in de tabletten van zijn voorouders in zijn huis had uitgestald, was hij hierop in grote verontwaardiging naar het huis van de betrokkene gestapt. Tijdens de discussie die erop volgde, zou hij de tabletten op de grond hebben stukgeslagen, waarop hij fel werd afgetuigd en slechts ternauwernood aan de dood kon ontsnappen. Dit verhaal toont niet alleen aan dat er met betrekking tot de bestaande culturele tradities tussen de inlandse priesters en de Europese missionarissen een verschillende sensibiliteit en aanpak bestond, maar het illustreert bovendien het bestaan van een dubbele loyaliteit onder een aantal inlandse katholieken.

---

193. AVENOFM, 476.114, Mattheus Peng aan Zanoli, 22 mei en 24 juli 1865; AVENOFM, 476.2, Joachim Luo aan Zanoli, 10 febr. 1871.

In de negentiende eeuw werd dit fenomeen als hypocriet en verfoeilijk afgedaan en gold het als een bewijs van een "typisch Chinese" dubbele moraal. Onder invloed van nieuwe theologische en sinologische inzichten wordt het principe van de dubbele loyaliteit nu meer als een positieve notie omschreven, die verklaard wordt vanuit de typisch oosterse filosofische traditie. Verschillende hedendaagse Aziatische theologen hebben erop gewezen dat het westerse denken onder invloed van de Aristoteliaanse logica sterk doordrongen is van het principe van de contradictie, het zogenaamde "of-of"-principe. De opvatting van de missionarissen dat het voortzetten van de inlandse "superstities" een authentieke beleving van het christendom in de weg stond, was bijgevolg een typisch westerse manier van redeneren. "Of men is christen, en men doet afstand van elke vorm van superstitie, of men is het niet, en men kan verder trouw blijven aan de voorvaderlijke tradities", zo luidde de opvatting. Dat een harmonisch samengaan tussen deze verschillende levensbeschouwingen zou mogelijk zijn, en dat men dus met andere woorden én confucianist én christen kon zijn, was volgens de westerse logica compleet uitgesloten. Voor een oosterling was dit echter de normaalste zaak van de wereld, wat Nicolas Standaert in zijn biografie van de zeventiende-eeuwse intellectueel Yang Tingyun heeft aangetoond. Aziatische theologen hebben erop gewezen dat de oosterse wijsgerige tradities onder invloed van het "yin-yang"-principe veeleer een "en-en" manier van denken hanteren, waarbij er wordt uitgegaan van een veelsoortige, eventueel zelfs tegenstrijdige waarheid. Ook Liu heeft er in zijn publicatie over orthodoxie op gewezen dat er in China een feitelijke situatie van religieus pluralisme bestond, die niet in strijd werd geacht met de bestaande morele orthodoxie [194].

De Chinese families die hierboven ten tonele zijn gevoerd, zijn zeer representatieve voorbeelden van deze dubbele loyaliteit. Het verhaal van Theodorus Hesseling, dat over tien handgeschreven pagina's is uitgesponnen, is in dit opzicht het best gestoffeerd. Er kan duidelijk uit worden opgemaakt dat de christen Zheng Gouain in een eerste fase ook ten aanzien van het christendom loyaal wilde blijven. Onder invloed van zijn zoon, die in de staatsscholen had gestudeerd en er "een grote minachting voor de buitenlanders en hun godsdienst had geleerd", had hij wel de christelijke opschriften in zijn woning door confucianistische vervangen, maar zelfs de Europese missionaris gaf in zijn relaas grif toe dat "Zheng Gouain uitwendig nochtans de naam van christen wilde bewaren". Bij de voorganger van Carolus Goethals, Theodoricus Hesseling (de auteur van het verhaal), was hij verschillende malen op bezoek geweest. "Hij had de priester verzocht zijn biecht te willen horen. Daarna was hij hem een paar maal in de residentie komen bezoeken en hij toonde zich", aldus Hesseling, "zeer beleefd en meegaand". Met uitzondering van de zoon was de gehele familie trouwens gedoopt. Ze hadden sacramenten ontvangen en de overleden grootvader was "op christelijke wijze" begraven. Wanneer de nieuwe missionaris op eigen initiatief bij deze oud-catechist op bezoek ging, leidde deze laatste hem heel diplomatisch naar een kleine aanpalende kamer. Zelfs wanneer de pater er een

194. Camps, *Het derde oog*; Standaert, *Yang Tingyun*; Liu, ed., *Orthodoxy*.

opschrift ter ere van Confucius bemerkte en het vernietigde, riep hij nog de verontschuldiging van zijn zoon in en bevestigde hij nogmaals zijn loyaliteit ten opzichte van het christendom. Het is pas wanneer de missionaris op eigen initiatief de voornaamste plaats van het huis [*tchang-ou*] binnenstapte en verontwaardigd naar het familiealtaar, de zogenaamde "kast met het zieleplankje" [*lin-p'ai*] toestapte, dat de situatie echt uit de hand liep en dat de ex-catechist de priester formeel verbood om de tabletten van zijn voorouders aan te raken. "Wanneer de pater het voorwerp van superstitie op de grond kapot smeet" - een daad waarop in de klassieke tijd de doodstraf stond[195] - wierp de betrokkene "door een duivelse ingeving zijn masker van beleefdheid en eerbied voor zijn geestelijke vader af" en bedreigde hij de pater met de dood, waarop een paar rake klappen van de familieleden en de buren volgden. Het is pas na dit uit de hand gelopen incident dat de ex-catechist formeel verklaarde dat hij "van zijn leven nooit meer zou bidden".

Een tweede bedenking is dat de missionering, ondanks haar destructieve cultuurpolitiek, in de praktijk toch rekening hield met een aantal Chinese realiteiten, vooral indien het zaken betrof die niet rechtstreeks met de inhoud van het geloof te maken hadden. Had de Propaganda Fide in een instructie van 1883 niet formeel verklaard dat in zaken die te maken hadden met de kerkelijke discipline, "rekening mocht worden gehouden met de omstandigheden van tijd en plaats en met de lokale gewoonten en vooroordelen, op voorwaarde dat ze niet met het geloof en de goede zeden in strijd waren?" Een zelfde pragmatisme kwam aan bod in de regionale synoden van Hubei in 1887 en 1910. Tot 1905 waren de literaire staatsexamens, die een intellectuele elite van staatsfunctionarissen-literati moesten rekruteren voor de keizerlijke confucianistische bureaucratie, nog volop in zwang. Tijdens de synode van 1887 werd onder meer gediscussieerd over het gebruikelijke (dank)bezoek van de laureaten aan de confucianistische tempel. Hoewel deze praktijk voor katholieken formeel was verboden, had de gewoonte toch meegebracht dat ook katholieke laureaten de tempel van Confucius bezochten. De synodale vaders stelden vast dat de christenen op sommige plaatsen slechts met de grootste moeite van die gewoonte afzagen. Wellicht daarom lieten zij het gebruik oogluikend toe en vaardigden ze over de zaak geen algemeen decreet uit [196]. Ten opzichte van de zogenaamde "onschadelijke" rituelen die men in de contacten met de mandarijnen geacht werd te onderhouden, en ten opzichte van het rituele begroeten van de priester door de christenen, hanteerden de synodes van 1887 en 1910 dezelfde soepelheid [197].

Een derde nuancering die bij dit zogenaamd "homogene" patroon van culturele destructie moet worden aangebracht, heeft te maken met de chronologie. In 1939 werden de verbodsbepalingen die de ritenstrijd hadden

195. Smith, "Ritual in Ch'ing Culture", 294; Boulais, *Manuel de code chinois*, 393, 396-400.
196. AVENOFM, 313.12, "Acten 2de synode van de 3de regio van China", 8-19 mei 1887, 4.
197. AVENOFM, 313.12-13, "Acten 2de synode van de 3de regio van China", 8-19 mei 1887, 12 (IX); "Acten en decreten 3de synode van de 3de regio van China", 1-15 mei 1910.

meegebracht, door Rome geannuleerd. Alles wijst erop dat er vanaf de jaren 1920, op het beleidsniveau en in een aantal progressief-missionaire milieus, een nieuwe opvatting aan het groeien was over de relatie tussen missionering en cultuur. In februari 1920 hield de toenmalige apostolisch visitator de Guébriant in het bijzijn van de excellenties en gedelegeerde missionarissen uit de regio Hankou in dit opzicht een opmerkelijke toespraak. Hij stelde er namelijk het uitheemse karakter van de toenmalige katholieke Kerk in China aan de kaak. Volgens hem kwam dit zowel tot uiting in de organisatie en het bestuur van de missie als in de handelwijze van haar missionarissen. In de remedies die hij aankaartte om aan dit euvel te verhelpen, had hij het uitvoerig over de materiële cultuur van de missie en over de mentaliteit van haar missionarissen. In zaken die niet met de essentie van het geloof hadden te maken, zou men meer de Europese handelwijze moeten verbergen, zo luidde zijn advies. Ook de mentaliteit van de missionarissen moest volgens hem veranderen. Ze moesten een grotere hoogachting tonen voor de inlandse bevolking en de inlandse priesters meer op voet van gelijkheid behandelen [198]. Over de inheemse rituelen sprak de apostolisch delegaat zich niet uit, wellicht omwille van de geladenheid van het thema.

Bisschop Everaerts had in 1917 nog tegen het door de republiek opgelegde confucianisme geprotesteerd [199]. In 1925 deed de apostolisch delegaat in China, Celso Costantini, echter bij alle apostolisch vicarissen in China een enquête over de toelaatbaarheid van deze ceremoniën voor katholieken [200]. Het lijkt erop dat de Heilige Stoel in die periode een meer toegeeflijker houding ten opzichte van de inlandse rituelen aan het voorbereiden was. Minamiki bestempelde het interbellum in dit opzicht als "an epoch of ethnico-cultural integration". Ook Langlais wees op de ambivalente houding van de missionering ten opzichte van de inlandse rituelen. Enerzijds waren veel missionarissen zich reeds vóór 1939 bewust van het sociale en familiale belang van de riten, maar vermeden zij, door het trauma dat de ritenstrijd had veroorzaakt, om zich met elke vorm van "superstitie" te compromitteren. Dat het spreek- en publicatieverbod over de inlandse riten uit 1742 van kracht bleef en dat de Propaganda het debat over de Chinese riten niet in het openbaar wenste te voeren, moest de franciscaanse historicus Leonard Lemmens aan den lijve ondervinden. Zijn publicatie over de franciscaanse missies werd in 1928 immer door de Propaganda verboden, omdat hij te diep op deze discussie inging. Bij Ashendorf in Münster verscheen in 1929 een "gekuiste" en ingekorte versie [201].

---

198. AVENOFM, 313.31, "Kort verslag van een conferentie voorgezeten door de Guébriant", 15-19 febr. 1920, 2-3.
199. AVENOFM, 354.25, Everaerts aan ?, 27 april 1917: hij vroeg om een afgevaardigde naar Beijing te sturen om te protesteren tegen het opgelegde confucianisme, zoals gevraagd werd door een groep christenen daar. Van zijn christenen zou hij een zelfde verzoek hebben gekregen.
200. AVENOFM, 171.1, Costantini aan Massi, 8 febr. 1925. Het betrof de volgende rituelen: 1) het hoofd buigen voor Confucius, 2) het hoofd buigen voor de grafzerken, 3) buigingen maken voor een afbeelding van Confucius in de scholen.
201. AGOFM, SK565, 46, Iglesias aan Van Rossum, 12 sept. 1928 (+antwoord); AGOFM, M/9, Registro missionum, 1921-1928. P.Bernardino Klumper, P.Bonaventura Marrani. Lemmens, *Geschichte der Franziskanermissionen*.

Ook in het vicariaat van de Belgische minderbroeders, waar een veeleer conservatieve cultuurpolitiek werd gevoerd, bleef dezelfde grondhouding ten opzichte van de inlandse riten bestaan. Dit kan onder meer worden afgeleid uit het hierboven beschreven incident rond de "mislukte marteldood" van Carolus Goethals (1921). Zoals voorgeschreven legden nieuw-aangekomen missionarissen nog steed een eed af tegenover de inlandse riten, maar volgens de getuigenis van Tibertius Cloodts was deze eedaflegging in het midden van de jaren 1920 meer een formaliteit dan voorheen. Ondanks de conservatieve cultuurpolitiek die het vicariaat voerde, bleek ook hier tijdens het interbellum minstens een zekere soepelheid ten opzichte van de inlandse rituelen te bestaan [202].

2.3.4. *De sociale status van de katholieke priester*

Naast de bekering kan ook de sociale positie van de missionaris een licht werpen op de manier waarop de inlandse katholieke gemeenschap in het vicariaat Zuidwest-Hubei functioneerde. In de toenmalige Chinese maatschappij, die nog bijna integraal op confucianistische leest was geschoeid, was het gehele sociale verkeer geconditioneerd door de zogenaamde "five bonds", de vijf verbintenissen of verplichtingen. Cruciaal in dit maatschappelijke verkeer waren de verhouding tussen meester en onderdaan, vader en zoon, man en vrouw, oudere broer en jongere broer en ten slotte tussen vrienden onderling. Elk van deze vijf natuurlijke relaties van Confucius was gekenmerkt door een geheel van rituele voorschriften en normeringen, die tot in het kleinste detail waren vastgelegd en die eigenlijk de stabiliteit en de harmonie van de sociale orde moesten waarborgen en in stand houden [203].

Het is opvallend dat dit bestaande sociale patroon, met zijn code van voorschriften en normeringen, als het ware aan de katholieke missionaris werd opgedrongen, zonder dat hij zich altijd voldoende van de implicaties bewust was. De Chinese autoriteiten hebben er steeds de nadruk op gelegd dat het contact met de gezagsdragers moest verlopen volgens de bestaande, confucianistische etiquette. In een van de acht verordeningen die de Zhongliyamen in 1871 uitvaardigde, met de bedoeling om de katholieke activiteiten beter te reglementeren en onder controle te houden, werd zelfs formeel gesteld dat het verkeer en de communicatie tussen de priester en de lokale functionarissen moest verlopen volgens de voorgeschreven standaardprocedures. De Kerk heeft zich hiertegen nooit echt verzet. De tweede regionale synode van Hankou in 1887 bestempelde deze riten zelfs als onschadelijk.

In de persoon van Pierre-Marie Favier, de bisschop van Beijing, was de katholieke Kerk trouwens betrokken bij de onderhandelingen over het

---

202. Minamiki, *Rites Controversy*, 1-16; Langlais, *Jésuites*, 257. Over de eed tegen de Chinese riten: AGOFM, SK559, 71-72, Gubbels aan Cimino, 25 maart 1920; AGOFM, SK564, 70-72, Vlaminck aan Marrani, 19 sept. 1927; ASTOFM, MP Cloodts T I, Cloodts aan Madeleine, 16 jan. 1924.

203. Smith, *Ritual*, 289, 292, 301, 303; Hsu, *Ancestors' Shadow*, 281-284; Chao, *Chinese Kinship*, 71-100.

decreet van 16 maart 1899, waar een equivalente sociale status werd uitgetekend tussen de kerkelijke dignitarissen en de Chinese administratieve gezagsdragers. De Zhongliyamen wilde met dit decreet de politieke invloed van het protectoraat beperken, door de lokale autoriteiten te machtigen om met de katholieke priesters, bisschoppen of aartsbisschoppen zelf over religieuze conflicten en incidenten te onderhandelen. Het decreet van 1899 droeg vooral bij tot de opwaardering van de sociale status van de katholieke priesters en dignitarissen. Als tegenhangers van de gouverneurs en van de gouverneurs-generaal gingen velen zich met dezelfde symbolen, rituelen en eerbetuigingen [*i-zhuang*] omringen, waardoor hun macht en invloed in de ogen van de lokale bevolking groter leek. Het politieke effect van dit decreet was verwaarloosbaar, vandaar wellicht dat het in april 1908 door de Zhongliyamen werd opgeschort [204].

Dat ook de inlandse katholieke gemeenschap zelf betrokken was bij de integratie van de missionaris binnen het confucianistische sociale systeem en dat de Kerk zich op dat punt zeer ruimdenkend opstelde, kan onder meer worden afgeleid uit de synodale tekst van 1910. Tijdens de derde regionale synode van Hankou werd immers gesteld dat "de gewoonte die *overal en vanaf het begin* werd ingevoerd - namelijk uit eerbied de priester naar vaderlandse gewoonte te groeten - moest bewaard blijven". Op sommige plaatsen bestond het gebruik om ook de kloosterlingen en catechisten op deze manier te begroeten. De synodale vaders waren ervan overtuigd dat deze gewoonte niet mocht worden veroordeeld, omdat zij getuigde van dankbaarheid en eerbied, maar dat zij moest worden aangepast aan de normen die tussen een leraar en zijn leerlingen bestonden. De eerbiedwaardige status van de priester kwam ook tot uiting in het feit dat hij tijdens zijn reizen vaak in een draagstoel werd rondgedragen. Deze gewoonte zou in de regio Hubei pas rond 1933 volledig in onbruik raken [205].

De sociale status van de katholieke priester was dus geconcipieerd volgens het confucianistische stramien van meester en onderdaan. De relatie tussen de priester en zijn katholieken was bijgevolg sterk hiërarchisch. Met uitzondering van de relatie tussen vrienden onderling bestond er in de overige confucianistische relaties een dwingende plicht tot gehoorzaamheid ten aanzien van de meerdere. De correspondentie van de inlandse priesters biedt hiervan een aantal opmerkelijke voorbeelden. Voor de Europese missionaris, die zelf in een Tridentijnse traditie was opgegroeid, bracht dit hiërarchische model geen problemen mee. Het heeft wel bijgedragen tot de conflictueuze relatie met de Chinese intellectuele en politieke elite, die hierin een bedreiging zag voor haar eigen sociale rol [206].

---

204. Ku, "The Shaping of Qing's Policy", 12, 19-20; AVENOFM, 313.12, "Acten tweede synode van de derde regio in China", 8-19 mei 1887, 12 (IX); AMBZBP, CIB 105-108 I, Omzendbrief Franse bisschoppen (Favier, de Guébriant e.a.) aan Franse ambassadeur, 15 nov. 1900, 3 (3).
205. AVENOFM, 313.13, "Acten en decreten derde synode van de derde regio van China", 1-15 mei 1910, 8. Over de draagstoel: AVENOFM, 352.11, Christiaens aan Zanoli, 25 sept. 1873; Interview Gyselinck, 32.
206. AVENOFM, 476.24, Joachim Luo aan E.P., 2 jan. 1868.



De paters Hubertus Adons, Robertus Van Voorden en Mauritius Robert, vergezeld van een aantal intellectuelen uit Danzishan. De katholieke missionaris had een sociale status die te vergelijken was met die van de lokale gezagsdragers.

Met een tweede element dat uit de confucianistische verhoudingen voortvloeide, namelijk het principe van de wederkerigheid, had de kerkelijke hiërarchie echter meer problemen. Deze verticale verhoudingen droegen naast een plicht tot gehoorzaamheid ook een plicht tot bescherming van de sociaal zwakkere in zich. Uit hoofde van zijn sociale positie was de katholieke missionaris dus genoodzaakt om zich "met de zaken van de christenen" in te laten en zich als hun beschermer en weldoener te profileren. Concreet betekende dit dat hij in twisten, conflicten of processen moest tussenkomen of bemiddelen en dat hij hen in bepaalde economische crisissituaties zou bijspringen of optreden als tussenpersoon. Het is opvallend dat vooral de inlandse priesters deze taken met de nodige vanzelfsprekendheid hebben "ter harte genomen". Joachim Luo liep omwille van zijn herhaaldelijke inmenging met de materiële zaken van de christenen een sanctie op van zijn bisschop [207]. Ook de Europese missionarissen kregen dit sociale rolpatroon opgedrongen, maar ze stelden zich over het algemeen wat terughoudender op. De kerkelijke en synodale voorschriften waren er immers op gericht dat de missionaris zich zo weinig mogelijk met "tijdelijke aangelegenheden" zou inlaten. Wanneer de belangen van de Kerk zelf op het spel stonden, bijvoorbeeld inzake de verdediging van de godsdienstvrijheid, dan liet de Kerk wel een tussenkomst van de missionaris toe [208].

Onder invloed van het groeiende nationalisme uit de jaren 1920 werden de ongelijke verdragen meer en meer een punt van discussie. Ook het beleid van de Heilige Stoel was gericht op een afbouw van de relatie tussen missionering en politiek. De contacten met de lokale autoriteiten bleven soms noodgedwongen bestaan, maar de gunstige sociale positie van de missionaris werd geleidelijk aan uitgehold. Bovendien desintegreerde ook langzamerhand de op confucianistische leest geschoeide maatschappij [209].

2.3.5. Naar een rigoureuze interpretatie van de christelijke "rites de passage"

Ook de beschrijving van de belangrijkste "rites de passage", zoals de begrafenis en het huwelijk, kan een licht werpen op de manier waarop de oosterse en de westerse cultuur met elkaar waren verweven. Zoals bij de kledij en de liturgie gaven de westerse normen meer en meer de toon aan. Er bestond wel een zekere integratie tussen oosterse en westerse gebruiken, maar die was beperkt. Het is duidelijk dat de kerkelijke hiërarchie ernaar streefde om in deze aangelegenheden, zo goed en zo kwaad als het kon, de katholieke westerse voorschriften te doen naleven. Een aantal Chinese gebruiken bleef echter doorleven.

---

207. AVENOFM, 476.2, Correspondentie Joachim Luo, 1860-1871.
208. AVENOFM, 313.12-13, "Acten 2de synode van de 3de regio van China", 8-19 mei 1887, 11 (VIII); "Acten en decreten 3de synode van de 3de regio van China", 1-15 mei 1910, 21-22 (1), 26 (V).
209. AVENOFM, 355.3, Jans aan Massi, 12 jan. 1927; AVENOFM, 314.31, "Kort relaas bisschoppenconferentie Wuhan", 1-4 juni 1934, 10; Interview Eerdekens, 19.



De grafsteen van Anselmus de Hemptinne is een voorbeeld van integratie tussen Europese en inlandse vormgeving. Anselmus was de zoon van de bekende Gentse textielindustrieel en strijdend ultramontaan, Joseph de Hemptinne. Léon (pater Anselmus) werd op 1 december 1882 in Temse geboren en overleed op 10 augustus 1920 in Jingzhou aan de gevolgen van een cholera-epidemie.

De begrafenis en het huwelijk waren in eerste instantie familierituelen, die zich afspeelden in en rond de woning van de katholiek en waar, gezien de uitgestrektheid van het vicariaat, de invloed van de Kerk nogal eens te wensen overliet, zeker in de eerste decennia na de heropening van China voor de missionering [210]. Een tweetal brieven van de inlandse priester Mattheus Peng uit 1869 zijn in dit opzicht illustratief. Ze tonen aan hoe zelfs in de oude christenheid Danzishan[211], waar deze inlandse priester - al of niet op verzoek van zijn bisschop - een onderzoek had ingesteld naar de manier waarop de christenen hun doden begroeven, een aantal inlandse gebruiken bleven voortleven. Niet zozeer de tabletten van de voorouders wekten de ongerustheid op van de inlandse priester (zij waren de inzet van de ritenstrijd geweest en hun verwijdering werd als een conditio sine qua non voor een bekering beschouwd [212]), maar wel de gebruikelijke buigingen van de familieleden voor de doodskist en de begraafplaats. "Als iemand sterft, dan nodigt de familie van de overledene acht of meer mannen uit om de lijkbaar naar het graf te brengen. Na gebeden te hebben voor de overledene brengen die acht dragers de lijkbaar, met het kruis voorop, naar de begraafplaats. Daar staan ze stil en binden dan twee houten planken met een touw aan de lijkbaar om die zo te kunnen dragen. De zonen en afstammelingen van de overledene knielen dan voor de acht dragers bij de lijkbaar, terwijl er één een Chinese spreuk uitroept. Zo dragend blijven ze telkens stilstaan, terwijl de zonen knielen". Het is opvallend dat ook deze inlandse priester de noodzaak aanvoelde om dit inlandse gebruik bij de bisschop toe te lichten. "Indien de zonen niet zouden neerknielen, dan zouden de dragers van de lijkbaar er geen zorg voor dragen om die lijkbaar goed te dragen", zo stelde hij. "De lijkbaar zou in dit geval ofwel breken, ofwel zouden enkele van de dragers zelf gewond raken". Dat ondanks dit begrip voor de inlandse gebruiken en gewoonten van zijn volk aan de katholieke orthodoxie en gehoorzaamheid van deze inlandse priester niet kon worden getwijfeld, blijkt uit volgende suggestie aan de bisschop. "Indien zijne Excellentie iets wil verbieden, dat hij dan een edict uitvaardige, ik zal het dan met zorg bekend maken" [213]. Op de tweede regionale synode van Hankou (1887) werd een dergelijk decreet uitgevaardigd. Er werd in algemene termen verwezen naar de verbodsbepalingen met betrekking tot de Chinese riten en de verering van Confucius, die in de constituties *Ex illa die* en *Ex quo singulari* waren opgenomen. De zogenaamd "superstitieuze buigingen en kniebuigingen voor de doodskist en de begraafplaats" werden er expliciet verboden. Deze bepalingen werden op de derde synode van Hankou (1910) herhaald [214].

---

210. ASTOFM, EM Delbrouck, Delbrouck aan weldoeners, 5 mei 1898. Zie ook: interview Eerdekens, 18; Interview Gyselinck, 49.
211. In het document staat Tan-zu-xan.
212. Interview Gyselinck, 48; ASTOFM, LS Everaerts 2, "Notitieboek Th. Hesseling", [1922].
213. AVENOFM, 476.116, Mattheus Peng aan Zanoli, 3 juni en 18 aug. 1869.
214. AVENOFM, 313.12-13, "Acten van de tweede synode van de derde regio van China", 8-19 mei 1887, 16 (1); "Acten van de derde synode van de derde regio van China", 1-15 mei 1910, 24 (2).



De rites de passage waren vaak het toneel van een merkwaardig samengaan tussen oosterse en westerse cultuur. Tijdens de begrafenis van martelaar Julianus Adons droegen de twee Europese priesters, Hubertus Adons en Trudo Jans, en de inlandse priester de ji-jin *of liturgische hoed als teken van eerbied en respect. Dit gebruik dat uit de zeventiende-eeuwse missionering stamde, werd in 1883 formeel afgeschaft, maar raakte niet volledig in onbruik.*

Hoe het er bij een christelijk begrafenisritueel aan toeging was niet zo gemakkelijk na te trekken. In hun correspondentie beperkten de missionarissen zich meestal tot het bericht dat zij deze of gene katholiek, zoals bisschop Filippi in een omzendbrief aan de nieuwe christenen had voorgeschreven[215], "volgens het christen ceremonieel" hadden begraven, of zij wezen erop dat dit gebeuren "zonder enige vorm van bijgeloof" was verlopen. Over wat men zich hier concreet moet bij voorstellen, laten de correspondenten de lezer in het ongewisse. Een nota van Leontius Adams uit 1948 over "les enterrements en Chine" vormt hierop een gelukkige uitzondering. Deze oud-Chinamissionaris beschreef uitvoerig de Chinese en christelijke gebruiken bij een begrafenis. Na een gedetailleerde beschrijving van de kledij van de overledene ("les vêtements de vieillesse"), de doodskist ("les bois de longévité"), de typen grafzerken en graftomben, de rouwkledij en de waarzeggerij die met een Chinees begrafenisritueel gepaard ging, ging hij dieper in op de christelijke begrafenissen. Hij legde er de nadruk op dat de christelijke begrafenissen in China "volgens het ritueel van de Heilige Kerk" verliepen, maar dat ze in bepaalde gevallen "een weinig waren aangepast aan de omstandigheden", een visie die eveneens uit de briefwisseling kan worden afgeleid en tijdens de interviews aan bod kwam.

Aangezien een missionaris soms een twintig- tot dertigtal secundaire christenheden onder zijn bevoegdheid had, verspreid over een oppervlakte die soms groter was dan de helft van een Belgische provincie, kon hij onmogelijk op alle begrafenissen van zijn district aanwezig zijn. Het gewicht van de lijkbaar[216], die vaak uit drie tot vier boomstammen was gemaakt, was een tweede reden waarom een christelijke begrafenis niet in de kerk, maar wel, zoals in China gebruikelijk was, in de familiekring plaatshad. Leontius Adams wees erop dat de christenen boekjes bezaten waarin de begrafenis volgens christelijk ritueel was beschreven. Ze werden er tevens op attent gemaakt dat ze bij deze gelegenheid moesten afzien van elke vorm van bijgeloof, zoals bijvoorbeeld de wichelarij om de juiste dag en plaats van een begrafenis te kennen. Meestal zagen de catechisten toe op een correcte naleving van deze voorschriften. Uit de verdere beschrijving die hij van deze begrafenisplechtigheden gaf, blijkt dat het ritueel zelf wel sterk was gechristianiseerd, maar dat er een aantal typisch Chinese gebruiken bleven voortleven.

Ook bij de christenen kwam er ter gelegenheid van een overlijden een groot aantal familieleden, buren en notabelen op bezoek, waaronder vele niet-christenen. In plaats van de gebruikelijke weners nodigden de christelijke families christenen uit om voor de overledene te bidden[217], meestal een veelvoud van vier, zodat ze elkaar konden aflossen. In groepen van vier en in twee stemmen baden zij de gebruikelijke christelijke gebeden in het Chinees en op de typisch zangerige en repetitieve Chinese toon: de rozenkrans, de kruisweg, het dodenofficie enz. 's Morgens, 's middags en 's avonds baden zij met de familie van de overledene een gezamenlijk gebed: het

215. AVENOFM, 351.336, Filippi, "Regels voor nieuwe gelovigen", s.d.
216. Zie ook: interview Gyselinck, 49.
217. ASTOFM, LS Jans I, Jans aan familie, 20 nov. 1907; Interview Gyselinck, 50.

morgengebed, het angelus en het avondgebed. Tijdens de rest van de dag wisselden zij elkaar af, zodat de familie de handen vrij had om de mensen te ontvangen die hun rouwbeklag kwamen doen. Dit soort bidden duurde drie dagen en ging door tijdens de nacht die aan de eigenlijke uitvaart voorafging. Dan waren de bezoekers ook het talrijkst. De christenen onder hen mengden zich even onder de bidders. De anderen begaven zich naar een aanpalende kamer, waar thee werd gedronken, een pijp werd gerookt, wat werd gepraat en waar de maaltijden al naargelang van de sociale status van de overledene meer of minder copieus waren. Verschillende missionarissen wezen erop dat de atmosfeer bij deze christelijke begrafenissen veraf stond van de plechtige sfeer van stilte, ingetogenheid en gebed in Europa [218]. Bij wijze van verpozing werd in de nacht voor de eigenlijke begrafenis ook inlandse muziek gespeeld. Er werden aanhoudend donderbussen en voetzoekers tot ontploffing gebracht: aan het begin en het einde van iedere reeks gebeden, bij de bediening aan tafel van een reeks genodigden en bij de aankomst van iedere nieuwe bezoeker met een zeker aanzien. Deze inlandse gebruiken, vooral het zogenaamde "feestelijke" karakter van een christelijke begrafenis, stuitten veel missionarissen tegen de borst, vooral in de beginperiode, maar ze konden ze blijkbaar niet ongedaan maken [219].

De begrafenisrituelen van de katholieken van Zuidwest-Hubei verliepen dus wel volgens een christelijk ceremonieel, zonder bijzetting van de tabletten van de voorouders en zonder kniebuigingen voor de afgestorvene, maar in vergelijking met Europa hadden deze "christelijke" rituelen toch nog een sterk oosterse inslag. Ze speelden zich voornamelijk in familiekring af, waar talrijke bidders en weners werden uitgenodigd en waar volgens westerse normen een nogal "feestelijke" stemming hing. In vergelijking met de inlandse begrafenisrituelen, hun niet-christelijke tegenhangers, hadden de christelijke begrafenissen echter te weinig luister. Dat was in 1933 althans de mening van Generosius Van Nieuwenhuyse, die ervan overtuigd was dat veel Chinezen hierin een beletsel zagen om zich tot het christendom te bekeren [220].

Over de christelijke huwelijksrituelen kunnen vergelijkbare conclusies worden getrokken, zij het met een aantal nuances. Ook hier heeft de Kerk inspanningen geleverd om wat zij als heidense gebruiken beschouwde, af te schaffen of in christelijke zin om te buigen. Vóór 1908 was het in het vicariaat Zuidwest-Hubei gebruikelijk dat de huwelijken in familiekring, voor twee getuigen werden afgesloten. Dat was zeker het geval bij christenen die op een grote afstand van de residentie van de missionaris leefden. Tijdens de jaarlijkse missie werden deze huwelijken dan door de priester gezegend, in

---

218. ASTOFM, EM Delbrouck, Delbrouck aan weldoeners, 5 mei 1898; AGOFM, SK552, 203, Paulus Peng aan Kleinenbroich, 15 april 1901; ASTOFM, LS Jans I, Jans aan familie, 26 dec. 1907; ASTOFM, EM Adons I 85, M. Adons aan E. Adons, 2 nov. 1911; Interview Gyselinck, 49.

219. Voor de beschrijving van het begrafenisritueel: ASTOFM, LS 237 II, Adams, "Les enterrements en Chine", 18 okt. 1948; Interview Gyselinck, 47-51; Interview Eerdekens, 18; Interview Serrijn, 18.

220. ASTOFM, LS Van Nieuwenhuyse III, Van Nieuwenhuyse aan moeder en Anna, 14 febr. tot 5 maart 1933.

de registers van de Kerk opgetekend en op die manier als het ware geregulariseerd. In een eerste fase was de katholieke missionaris uit Zuidwest-Hubei dus minder bezorgd om het concrete verloop van het huwelijksceremonieel, dat zich voor wat de bijposten betreft buiten zijn actieradius afspeelde, dan wel om de dispensaties die al of niet met de regularisaties van het huwelijk gepaard gingen [221]. Bij nieuwe christenen ging zijn voornaamste bekommernis uit naar de tabletten van de voorouders en naar de confucianistische opschriften, die volgens de voorschriften van *Ex illa die* en *Ex quo singulari* uit de woning van de bekeerlingen moesten worden verwijderd. De verbodsbepalingen met betrekking tot de buigingen voor de kist en de begraafplaats van de overledene, werden pas vanaf de tweede regionale synode van 1887 scherp geformuleerd. Het is pas in 1907 dat de Propaganda Fide vergelijkbare beperkingen oplegde aan het christelijke huwelijksritueel. Het huwelijk werd echter op een meer kordate manier uit de familiekring weggehaald.

De apostolische instructie *Ne temere* van 2 augustus 1907 verbood het huwelijk in familiekring, voor twee getuigen. Aanvankelijk rees er in de missie nogal wat verzet tegen deze nieuwe maatregel. Omwille van de praktische onuitvoerbaarheid werden talrijke uitzonderingen aangevraagd, maar de Propaganda hield het been stijf. Ook op bisschop Everaerts' aanvraag tot dispensatie voor de aanwezigheid van een priester bij gemengde huwelijken, ging zij niet in [222]. Tijdens de regionale bisschoppensynode in 1910 werd uitgebreid over het huwelijk gedebatteerd. De bepalingen van *Ne temere* werden nog eens extra in de verf gezet. Aan de missionarissen werd een grote waakzaamheid opgelegd. Uit getuigenissen blijkt nochtans dat de instructies uit *Ne temere* in die tijd in het vicariaat vrij behoorlijk werden opgevolgd [223].

Het gedetailleerde verloop van een huwelijksceremonieel in het vicariaat Zuidwest-Hubei is niet te reconstrueren. Uit het geheel van de correspondentie kan wel worden opgemaakt dat de culturele en rituele breuk met het verleden zich ook hier op een vrij radicale manier heeft gemanifesteerd. Het verplaatsen van het huwelijksritueel van de familiekring naar de kerk heeft hier nog verder toe bijgedragen [224]. Ook in de christelijke huwelijksgewoonten bleven een aantal typisch Chinese gebruiken doorleven. De

---

221. AVENOFM, 476.114, Mattheus Peng aan ?, 11 maart 1851, 31 dec. 1863, 19 maart 1865, 27 april 1866, 3 juni 1869, 18 aug. 1869; AVENOFM, 476.6, Thomas Chang aan Exell., 6 maart 1934.
222. AVENOFM, 136.1, Gotti aan bisschoppen, 29 febr. 1908 (prot. N. 80597): verleent uitstel over het in werking treden van het decreet *Ne temeri* over het huwelijk. AVENOFM, 136.1, Gotti aan bisschoppen, 31 aug. 1908 (prot. N. 82980); AVENOFM, 354.23., Everaerts aan Carlassare, 5 mei en 5 sept. 1908, 30 jan. 1909.
223. AVENOFM, 313.13, "Acten en decreten van de 3de synode van de 3de Chinese regio", 1-15 mei 1910, 27-29; ASTOFM, LS Jans I, Jans aan pastoor, 15 dec. 1910.
224. Over het trauma van de ritenstrijd: Aubin, "Palaquin rouge", 182-183. De auteur komt tot de vaststelling dat de Chinese huwelijksgewoonten, die sterk door het confucianisme waren getekend, in hun totaliteit werden verworpen, terwijl de Mongoolse huwelijksgebruiken, waar de invloed van het confucianisme minder duidelijk was, wel werden gechristianiseerd. Zie ook: Prud'homme, "Mariage chrétien et mission".

gewoonte dat de ouders een huwelijksverbintenis [*pao-tse*][225] opstelden in de plaats van hun nog niet huwelijksrijpe kinderen, bleef ook bij katholieken bestaan. De Kerk probeerde wel een aantal beperkingen op te leggen. "De dochters van christenen mochten niet ten huwelijk worden beloofd alvorens ze de leeftijd van zeven hadden bereikt", zo stelde bisschop Filippi in zijn omzendbrief uit de jaren 1880. Deze voorschriften werden rond 1910 nog steeds nageleefd. Verder legden de "wetten van de Kerk" een minimumleeftijd voor het huwelijk op. Niet-christenen trouwden soms op de leeftijd van elf à twaalf jaar. Christenen mochten niet trouwen vooraleer zij de leeftijd van veertien à zestien jaar hadden bereikt. Ook huwelijken tussen katholieken en niet-katholieken, de zogenaamde gemengde huwelijken, waren door de Kerk nauwkeurig gereglementeerd. "Christen meisjes mochten geen ondertrouw aangaan met heidense jongens. Indien het toch gebeurde dat een meisje uit een katholieke familie in ondertrouw was beloofd aan een heidense jongen, kon dit meisje niet worden gedoopt. Een christen jongen mocht wel een ondertrouw aangaan met een heidens meisje, dat volgens de Chinese traditie in de familiekring van de jongen zou komen wonen, maar alleen op voorwaarde dat het meisje bereid werd gevonden om katholiek te worden".

Door dit geheel van maatregelen en voorschriften kreeg de missionaris in het huwelijksproces een vrij actieve rol toebedeeld. "Indien men een huwelijk wou sluiten, dan moest men de komst van de plaatselijke missionaris afwachten. Die moest de beide partijen ondervragen en hen een gedrukt rapport, waarop de 'onroerende goederen' [*ho-tun-tze*] waren vermeld, als bewijs geven. Van degenen die dit evaluatieverslag niet hebben ontvangen en die op eigen houtje toch een huwelijksverbintenis hebben gesloten, zullen alle familieleden worden beschouwd als ongehoorzame christenen. Ze zullen worden uitgesloten van de biecht en aan de christenen zal worden verboden om met hen contact te hebben". In die termen dwong Filippi de rol van de missionaris als tussenpersoon af [226]. Ook Trudo Jans wees er in 1907 op dat de priester het recht had om de "*pao-tse*" te verscheuren, de betrokken families het geld van de bruidsschat te doen teruggeven of hen eventueel te straffen, wanneer ze de wetten van de Kerk overtraden [227].

In de jaren 1920 deed de Kerk nog meer inspanningen om de huwelijksleeftijd te verhogen, vanuit de bekommernis om eventuele religieuze roepingen niet in gevaar te brengen [228].

---

225. In de bronnen heeft men het over het zogenaamde "schrijven van de acht karakters", die de geboortedatum (dag, maand en jaar van de keizer) van de twee betrokkenen aangaf. In China gebeurde dit vaak bij de geboorte.
226. AVENOFM, 351.336, Filippi, "Regels voor nieuwe christenen", regel 9.
227. AVENOFM, 476.25, Joachim Luo aan E.P., 2 jan. 1868; Joachim Luo aan E.H., 10 febr. 1871; ASTOFM, LS Jans I, Jans aan familie, 20 nov. 1907, 23 okt. 1909; Jans aan pastoor, 15 dec. 1910. Beeldvorming over de Chinese huwelijksmoraal: interview Serryn, 17. Over de bemiddelingsrol van een priester: AVENOFM, 476.2, Joachim Luo aan E.P., 2 jan. 1868.
228. AVENOFM, 313.14, "Regionale conferentie ter voorbereiding van de eerste plenaire synode", 26 april-15 mei, 16.



Sacramentsprocessie te Danzishan in 1931. In de religieuze feesten was de tolerantie ten aanzien van de inlandse cultuur het grootst.

2.3.6. Chinese en religieuze feesten: ersatz voor een gebroken cultureel verleden ?

Het terrein waar de grootste tolerantie bestond ten opzichte van de inlandse culturele gebruiken was dat van de feesten. Het Chinese Nieuwjaar, met tal van festiviteiten, vormde een van de voornaamste feestdagen van de Chinezen, zowel bij de heidenen als bij de christenen. Bij die gelegenheid kwamen de christenen ook naar de priester met feestdagwensen. "Ze brachten ze een hesp mee of deelden ze mandarijntjes uit". Dat ook de kerkelijke autoriteiten het sociale en maatschappelijke belang van dit feest onderkenden, blijkt uit een synodetekst van 1910, die voor de katholieken een dispensatie voor het vleesderven instelde indien de vasten samenviel met het Chinese Nieuwjaar [229].

Ook in de religieuze feesten kregen de christenen meer ruimte om hun eigen culturele identiteit te beleven dan dit in de andere christelijke rituelen het geval was. De regionale synodetekst van 1910 legde er bijvoorbeeld de nadruk op dat de "christelijke feesten zeer geschikt waren om de beleving van de godsdienst en de vroomheid van de gelovigen te verdiepen". In de correspondentie met zijn familie wees Trudo Jans erop dat de christelijke feesten, die in China zeer plechtig werden gevierd, zowel aan de christenen als aan de niet-christenen "een hoog idee gaven van de heilige religie". Julianus Adons beschreef een kerkwijding in 1908, waarop ook veel niet-katholieken aanwezig waren, als een "nooit geziene triomf voor de heilige godsdienst na tien jaar vervolging". De opeenvolgende regionale synoden legden dan ook geen beperkingen op aan de christelijke feesten. Ze pleitten alleen voor een grotere eenvormigheid inzake dispensaties. In het vicariaat Zuidwest-Hubei werden de gebruikelijke christelijke feesten, zoals Kerstmis, Pasen en Hemelvaartsdag, aangevuld met een aantal typisch franciscaanse feestdagen, zoals bijvoorbeeld het feest van Portiuncula. Hubertus Adons beschreef hoe de hoogdag van Hemelvaart werd opgeluisterd door de plaatselijke fanfare. Marinus Adons wees erop dat tijdens het jubileumfeest van zijn broer ook tijdens de mis Chinese muziek werd gespeeld en dat er tijdens de stoet die erop volgde heel wat voetzoekers tot ontploffing werden gebracht. De inhuldiging van een nieuwe kerk in Cha-tse-pao duurde drie dagen, zoals het bij een Chinees feest gebruikelijk was.

Dat er op de inlandse en religieuze feesten relatief gezien weinig taboes rustten, kan ook worden afgeleid uit een toespraak van de Guébriant uit 1922. De apostolische visitator was ervan overtuigd dat de Chinese feesten, versieringen en vaandels een geschikt middel waren om aan de werken van de missionarissen een meer inlands karakter te geven [230]. De inlandse en

229. AVENOFM, 476.114, Mattheus Peng aan Z.E.H., 8 jan. 1865; Interview Luypaert, 4-5.

230. Over de franciscaanse feesten, het feest van Portiuncula, Hemelvaart en andere kerkelijke feesten: AVENOFM, 476.116, Mattheus Peng aan Z.E.H., 20 juni 1869; ASTOFM, EM Delbrouck, Delbrouck aan Symforien, 3 aug. 1898; ASTOFM, EM Adons I 13, H. Adons aan M. Adons, 30 juli 1906; ASTOFM, LS Jans I, Jans aan familie, 2 en 9 aug. 1909; ASTOFM, EM Adons I 55, J. Adons aan M. Adons, 9 dec. 1908; ASTOFM, EM Adons I 85, M. Adons aan E. Adons, 2 nov. 1911; ASTOFM,

katholieke feesten waren dus het uitgelezen terrein waar de inlandse katholieken hun culturele identiteit konden beleven, als een soort ersatz voor een gebroken cultureel verleden.

Besluit: een inlandse Kerk met een Europees gezicht

In dit laatste hoofdstuk werd geprobeerd om de gebruikelijke westerse invalshoek op het missiegebeuren te doorbreken. Er kwamen twee thema's aan bod die tot hiertoe in het traditionele kerkhistorische onderzoek waren verwaarloosd. In een eerste luik werd de inlandse Kerk uit de verborgenheid opgelicht aan de hand van een beschrijving van de doorsnee-katholiek, de inlandse priester en de inlandse zuster. In een tweede luik werd de relatie tussen missionering en inlandse cultuur geanalyseerd.

De inlandse katholieken van Zuidwest-Hubei waren zeer eenvoudige lieden, van een bescheiden sociale afkomst en intellectueel niveau. Als gevolg van de politieke context en de cultuurpolitiek van de missie hadden ze het imago een onorthodox socio-ethisch gedrag te vertonen. Ondanks de lage praktiseringsgraad hadden vooral de oude christenen een grote zin voor het sacrale en voor de typisch katholieke devotievormen. Zij vormden de ruggengraat van de inlandse katholieke gemeenschap. De progressieve missiologie en het nieuwe missiebeleid vanaf de jaren 1920 hadden de bedoeling in dit profiel verandering te brengen. Ze wilden vooral de sociale en intellectuele rekruteringsbasis van de missie verbreden en een mondiger, meer combattief type van katholiek vormen.

Hoewel de inlandse priesters de taal van het volk spraken en hun culturele gebruiken beter begrepen, bleven zij lange tijd als een hulpgeestelijkheid functioneren. Als gevolg van hun kwantitatieve marginalisatie na 1900 en tegen de achtergrond van het groeiende nationalisme in de jaren 1920, nam het zelfbewustzijn van de inlandse clerus in Zuidwest-Hubei toe, tot ongerustheid van vooral het reguliere gezag. Het duurde echter tot 1938 vooraleer de kerkelijke overheid een deel van haar bevoegdheid overdroeg aan de inlandse clerus, die als protest tegen dit uitstel weigerde om het bisschopsambt van het nieuwe inlandse bisdom Shinan op zich te nemen.

De inlandse zusters van de Heilige Kindsheid van de derde orde van Sint-Franciscus (modestinnen), die in 1907 door bisschop Everaerts in het leven waren geroepen, groeiden - zoals de naam van hun congregatie laat vermoeden - uit het Werk van de Heilige Kindsheid, dat aanvankelijk door de inlandse maagden werd waargenomen. Zij die toetraden legden na vier jaar postulaat en noviciaat tijdelijke geloften af. Ze volgden de regel van de derde orde van Sint-Franciscus, die op bepaalde punten, zoals in de kledij en in het gebruik van de volkstaal tijdens het officie, aan de Chinese realiteiten

---

LS De Walleff, De Walleff aan familie, 24 okt. 1912, St. Bonaventura 1913; ASTOFM, EM Adons I 68, J. Adons aan E. Adons, 11 aug. 1913; AVENOFM, 313.13, "Acten en decreten van de derde synode van de derde regio", 1910, 13-16; AVENOFM, 313.31, de Guébriant, "Conferentie", 16-19 febr. 1920, 3; Interview Serryn, 15; Interview Luypaert, 4, 19.

was aangepast. Ze kregen niet alleen ondergeschikte en verzorgende taken toegewezen. Ze werden van bij de aanvang ook ingeschakeld in het actieve apostolaat, zoals het vrouwencatechumenaat en sinds de jaren 1920 het meisjesonderwijs.

Als gevolg van de eed die de missionarissen sinds 1742 tegen de inlandse riten moesten afleggen - een eed die pas in 1939 werd opgeschort - kan de relatie tussen missionering en cultuur in het vicariaat Zuidwest-Hubei, evenmin als voor de rest van China, in weinig adaptieve termen worden omschreven. De verbodsbepalingen ten aanzien van de confucianistische riten, die eigenlijk de kern van het toenmalige maatschappelijke bestel uitmaakten, waren dermate absoluut en dwingend dat men voor de inlandse katholiek of bekeerling van een *breuk* met de eigen culturele bakermat gewag kan maken. Hoewel de materiële cultuur van de missionaris, zeker in de beginperiode, nog tekenen vertoonde van een meer adaptieve voorgeschiedenis, zoals bleek uit de kledij en elementen uit de liturgie, was er vanaf het einde van de negentiende eeuw een vrij algemene trend tot verwestering. Ook het beeld van de Chinees en zijn beschaving was zeer negatief. Dit nam niet weg dat de missionaris, ook al wilde hij zelf liever niet al té veel Chinees worden met de Chinezen, zich noodgedwongen aanpaste aan de nieuwe omstandigheden. Hij wilde zijn apostolaatswerk, dat in deze vreemde culturele omgeving zeer moeizaam verliep, immers niet totaal hypothekeren. Dit pragmatisme kwam ook tot uiting in de dagelijkse missiepraktijk: in de op confucianistische leest geschoeide aanbiddingsceremonie die aan het bekeringsproces voorafging en eigenlijk confucianistisch geïnspireerd was, in de sociale status en het sociale rolpatroon dat de missionaris kreeg opgedrongen, in de contacten met de inlandse autoriteiten waar de "onschadelijke rituelen" verder werden nageleefd, in de feestelijke stemming bij begrafenisssen, in de rol van de priester als tussenpersoon bij huwelijken en in de uitbundigheid van de christelijke feesten. Ook op dit terrein bestond er dus een onderscheid tussen norm en realiteit. Ondanks het strakke keurslijf uit de ritenstrijd was er in de missiepraktijk zelf ruimte voor de culturele inbreng van de lokale gemeenschap. Dat was echter alleen het geval bij secundaire zaken, die niet met de essentie van het geloof te maken hadden.

Het nieuwe missiebeleid en de progressieve missiologie pleitten vanaf de jaren 1920 voor een nieuwe, meer constructieve verhouding tussen missionering en cultuur. Meer respect en verantwoordelijkheid voor de inlandse clerus, een meer positieve beeldvorming van de inlandse, niet-christelijke cultuur en in materieel opzicht (bijvoorbeeld in de missiegebouwen, de feesten en de kunstuiting) een integrale overname van de inheemse vormentaal: dat waren de ordewoorden van de vernieuwingsbeweging. Ook op dat punt hebben de Belgische minderbroeders van Zuidwest-Hubei zich, vanuit hun behoudsgezinde profiel, als voorzichtige verdedigers van het status-quo gedragen.



De seminaristen van het kleinseminarie van Yichang doen de missionarissen met trompetgeschal uitgeleide. Het verhaal van de westerse missionering in China loopt naar zijn einde.

ALGEMEEN BESLUIT

Een van de hoofdbetrachtingen van dit werk is het verwerven van inzicht in de structurele veranderingen van de Belgische missionering in China. In die zin werd gepoogd om het detaillistisch-descriptieve feitenrelaas te overstijgen en vooral een verklarende invalshoek te hanteren, zodat een bijdrage kon worden geleverd tot de theorievorming rond missionering. Dit algemene besluit valt dan ook uiteen in twee luiken. In het eerste luik worden twee ideaaltypische missioneringsmodellen voorgesteld die representatief zijn voor het veranderingsproces dat de katholieke missionering in China - en wellicht ook in andere regio's - heeft ondergaan. In een tweede luik gaat de aandacht naar de concrete resultaten van de casestudy zelf: het historisch-chronologisch verhaal van de Belgische minderbroeders in Zuidwest-Hubei tussen 1872 en 1940.

Twee missionaire typologieën

Een eerste archetype dat historisch gezien samenvalt met de missionering uit de negentiende en eerste decennia van de twintigste eeuw kan als de "missionering oude stijl" worden omschreven. Dit missioneringsmodel was zowel in zijn wereldbeeld, zijn doelstellingen, zijn apostolaatsmodel als zijn missionarisprofiel sterk beïnvloed door het ultramontaanse gedachtegoed, dat in de geest van de romantiek en het reveil de katholieke missioneringsbeweging heeft bevrucht. De basisdoelstelling van deze negentiende-eeuwse missieopvatting was de individuele bekering. Een volledig theologisch onderbouwde missiedoctrine ontbrak echter op dat ogenblik. Deze sterke gerichtheid op het heil van de zielen en op de bekering moet in verband worden gebracht met de toenmalige exclusivistische kerk- en maatschappijopvatting. Een van de basisaxioma's van de missionering oude stijl was immers dat er buiten de katholieke Kerk geen heil mogelijk was, vandaar de sterke gerichtheid van de missionering op de individuele bekering en op het redden van individuele zielen.

De mens- en maatschappijopvatting van de ultramontaanse missionaris was in wezen pessimistisch. Naar het voorbeeld van Augustinus beschouwde hij de wereld als het strijdtoneel tussen goed en kwaad, verpersoonlijkt door God en de duivel. In dit moralistisch-dualistische wereldbeeld lag ook het goddelijke karakter van zijn taak verankerd. De missionaris beschouwde zichzelf als een werktuig van het goede in deze universele strijd tussen goed en kwaad. Het wereldbeeld van de ultramontaanse missionaris was niet alleen sterk gedetermineerd door de werking van de duivel en het kwaad,

naar jansenistisch voorbeeld bekleedde de zondeval, die in iedere individuele existentie was ingebouwd, een centrale plaats in zijn denken. Vandaar de individuele nood aan heil en genade en de sterke gerichtheid op de spirituele werkelijkheid. De profane sfeer werd in dit spiritualistische wereldbeeld sterk ondergewaardeerd. Zij werd bij voorkeur omschreven als het actieterrein van de duivel en werd steeds weer met de zonde en het kwaad geassocieerd.

In maatschappelijk opzicht huldigde het ultramontanisme een theocratische opvatting. Men wilde aan de Kerk vanuit haar bovennatuurlijk karakter een voorrangspositie toekennen in politieke en sociale aangelegenheden, vandaar het ultramontaanse pleidooi voor een confessionalisering van de maatschappij in al haar geledingen. Het ultramontanisme had ook sociale implicaties. Vanuit haar pessimimistische mensopvatting stelde de missiebeweging dat de moreel en religieus zwakke volksmens ook sociaal diende te worden beschermd. Dat gebeurde via initiatieven die vooral caritatief en paternalistisch van inslag waren.

Ook het profiel van de individuele missionaris was sterk beïnvloed door dit ultramontaans-jansenistische wereldbeeld. De flamboyante martelaarsmystiek, die een leidmotief van veel missieroepingen was, mag niet worden gezien als een exces of een randverschijnsel, maar moet daarentegen worden beschouwd als een van de kerngedachten van de missionering oude stijl. In het martelaarsverlangen kwamen een aantal wezenlijke kenmerken van het ultramontaanse mens- en wereldbeeld tot hun ware proporties: het zondebesef, de spiritualistische oriëntatie, de wil tot zelfheiliging en zelfloutering, de ultieme offerbereidheid. In de sublimatie van het martelaarschap toonde de missionering oude stijl zich een exponent van een absoluut katholicisme, dat compromisloos was en getuigde van een onvoorwaardelijke inzet en bekeringsijver tot de dood. Voor de ultramontaanse missionaris was de martelaarskroon geen aberratie, maar een verheven ideaal, het voorwerp van zijn meest intieme verlangen, het hoogste signaal van de goddelijke genade.

Evenmin als het martelaarschap als een randverschijnsel mag worden bestempeld, mag het doopsel in stervensnood als een uitzonderlijke apostolaatsvorm worden afgedaan. In dit apostolaatsmiddel werd de meest wezenlijke doelstelling van de missionering oude stijl immers bewaarheid: de gerichtheid op de individuele bekering en het heil van de zielen. De missionering oude stijl vertegenwoordigde trouwens een aantal typische ambivalenties, die wellicht gedeeltelijk voor het gebrekkige succes van de missionering in China kunnen worden verantwoordelijk gesteld.

Ondanks de structurele gerichtheid van de missionering oude stijl op de bekering waren de contacten met niet-katholieken uiterst beperkt en kwalitatief bijzonder schraal. De directe prediking, die in China weinig succes had, raakte bij de katholieke missie in onbruik. Via de westerse geneeskunde ontstonden wel heel wat contacten met de inheemse bevolking, maar die waren zeer vluchtig en oppervlakkig. Vaak bracht de strijdbare bekeringspastoraal, die zo typerend was voor de missionering oude stijl, in de praktijk niet veel meer op dan een veelheid van doopsels in stervensnood, waarvan het netto-effect op de bekeringen verwaarloosbaar was. In vele gevallen vormde de pastorale zorg voor de kleine, gesloten gemeenschappen

van christenen het leeuwendeel van de missionaire activiteit. Niet alleen het maatschappelijk isolement van de missionaris was kenmerkend voor dit type missionering, ook de christenheden zelf waren opgevat als geïsoleerde eilanden, die dienden te worden beschermd tegen de heidense omgeving die hen omringde.

Een tweede dualisme in de missionering oude stijl had te maken met de problematische verhouding tussen geestelijke en materiële werkelijkheid. Ondanks de oriëntatie van de ultramontaanse missionaris op het eeuwig leven speelde het gros van zijn activiteiten zich af in de sterk ondergewaardeerde profane sfeer, zoals blijkt uit de bouwpolitiek of uit de tussenkomsten bij processen in het kader van het protectoraat. Niettegenstaande de primauteit van het directe apostolaat waren vooral de indirecte apostolaatsmiddelen succesrijk. Ondanks het spiritualistische mens- en wereldbeeld groeide het inspelen op materiële motieven bij een bekering uit tot een van de wezenlijke kenmerken van de katholieke missionering oude stijl in China.

Een derde dualisme vloeide voort uit de exclusivistische en vaak destructieve cultuurpolitiek van de missionering. Alle niet-katholieke of concurrentiële heilsmogelijkheden werden als zondig of ketters omschreven en de Kerk was vanuit een contrareformatorisch en Tridentijns concept gemodelleerd rond een permanente strijd tegen ketterij en heidendom. Vanuit de toenmalige exclusivistische heilsleer, het westerse superioriteitsbesef en de eurocentrische beeldvorming die ermee samenhingen, werd de Chinese cultuur zeer negatief afgeschilderd. Aan de katholieke missionaris, die tot in 1939 een eed moest afleggen tegen de inlandse riten, werd opgedragen om zich zo weinig mogelijk met zijn heidens-Chinese omgeving te assimileren. Het ideaal was immers de reproductie van het Latijns-christelijke model, dat gold als de norm voor elke vorm van beschaving [1].

In de institutionele organisatie van de missie was een vierde contradictie merkbaar. Hoewel de meeste apostolische vicarissen in het kader van hun ultramontaanse oriëntatie een bijna onvoorwaardelijke trouw aan de paus tentoon spreidden, beschikten zij in de missiepraktijk over een bijna absolute autonomie. Ze bevonden zich "ver van het beslissingscentrum in Rome" en in vele gevallen kwam deze mentale en geografische afstand hun autonomie ten goede. Deze contradictie was voor de missiebisschoppen veeleer positief in haar consequenties. Voor het missiepersoneel kon het optreden van een dictatoriaal figuur dat voor het leven was benoemd, nogal wat ongemakken teweeg brengen.

De veranderde opvattingen in de missiologie en in het missiebeleid sinds *Maximum illud* (1919) werden als "nieuw" en "progressief" omschreven. Deze nieuwe missiologie droeg niet langer uitsluitend de individuele bekering in haar vaandel, maar ze schoof nu vooral de "plantatio ecclesiae", de duurzame vestiging van een inheemse Kerk, als voornaamste prioriteit naar

1. Prud'homme, *Stratégie missionnaire*, 347, wijst eveneens op deze contradictie. Volgens hem hypothekeerde de destructieve opstelling ten aanzien van de inheemse culturen iedere substantiële vooruitgang van het christendom in de missies, omdat de cultuurpolitiek van de missie er juist in bestond om de jonge christenen te beschermen tegen hun eigen socio-culturele omgeving die als gevaarlijk werd beschouwd.

voren. Vanuit het huidige waardebesef lijkt de verschuiving van bekeringsdoelstellingen naar ecclesiocentrische doelstellingen een veeleer banale of vanzelfsprekende accentverschuiving. In de praktijk was het dit allerminst. Achter deze nieuwe missiedoctrine, die sinds het ontstaan van een katholieke missiologie voor het eerst ook theologisch-wetenschappelijk was onderbouwd, ging niet alleen een nieuwe missieopvatting, een nieuw missionarisprofiel en een nieuwe missiemethode schuil. Er moest ook een volledig nieuw mens- en wereldbeeld aan worden gekoppeld, dat een breuk betekende met het toen dominante ultramontaanse referentiekader van de katholieke missiebeweging. Pirotte heeft gesuggereerd dat de nieuwe missiologie vooral in christen-democratische milieus een gunstige voedingsbodem heeft gevonden [2]. In dit werk werd aangetoond dat de nieuwe opties in het apostolaat eveneens geïnspireerd waren door het protestantisme, dat ideologisch gezien nauwer aansluiting vond bij het Verlichtingsdenken en het modernisme. Deze nieuwe missiologie bracht in de katholieke missiebeweging een Copernicaanse revolutie teweeg. Voor de ultramontaans geschoolde missionaris, die zijn hele leven ononderbroken in de missie had doorgebracht, waardoor zijn intellectuele en ideologische voeling met de veranderende Europese bakermat was vervaagd, ging van het nieuwe missionaire gedachtegoed een bijna existentiële dreiging uit. Zijn statisch, bipolair wereldbeeld, dat misschien simplistisch was, maar niets aan duidelijkheid, coherentie en overtuigingskracht miste, kwam onherroepelijk op de helling te staan. De oude zekerheden van weleer werden in heel wat opzichten aangetast.

Aan de basis van de nieuwe missiologie lag immers een meer optimistische visie op de menselijke natuur en de profane werkelijkheid, waaruit een nieuwe visie op de missionaris en op de heilsmogelijkheden van niet-christelijke culturen voortvloeide. Uitgangspunt was dat de zondeval de menselijke natuur niet volledig had ontaard en dat in iedere eerlijke en menselijke daad die in de wereld werd gesteld, de werking van de goddelijke voorzienigheid moest worden onderkend. Hierdoor stapte men onrechtstreeks af van het traditionele bipolaire wereldbeeld, dat gedetermineerd was door de alomtegenwoordigheid van het kwaad en de duivel. De ultramontaanse missionaris had de goddelijke dimensie van zijn roeping en het heroïsche karakter van zijn daden juist hierop gestoeld. Ook de profane werkelijkheid werd ontdaan van haar negatief imago.

Hoewel de nieuwe missiologie niet echt een uitspraak deed over de heilsmogelijkheden van niet-katholieke godsdiensten en culturen, stelde zij zich wel herhaaldelijk op het standpunt van de te evangeliseren volkeren en effende zij zo het pad voor een grotere erkenning van de niet-katholieke heilsmogelijkheden. De Leuvense missioloog Charles, die stelde dat de culturele diversiteit deel uitmaakte van de schepping én dus van het goddelijke heilsplan, had het in dit opzicht zelfs over "la bonté de Dieu chez les payens". Hierdoor werd de exclusivistische heilsgedachte doorbroken. Het absolute geloof in de waarheid en de superioriteit van de katholieke beschaving, waarop de inzet en de strijdvaardigheid van de ultramontaanse missio-

2. Pirotte, "Reconquérir la société".

naris waren gestoeld, werden op een pijnlijke manier aangetast. Voor het katholieke apostolaat impliceerde dit ook een groter respect voor de inheemse culturen. Ten aanzien van de ketters en de schismatieken van weleer - want zo werden de niet-christenen en protestanten in de missionering oude stijl genoemd - verdwenen dus onherroepelijk de scherpe kantjes van het proselitisme.

Vanuit dit nieuwe mens- en wereldbeeld propageerde de progressieve missiologie ook een nieuw type missionaris. Het geromantiseerde en geheroïseerde jargon dat nog uit de romantiek en het reveil stamde, moest worden verlaten. Het martelaarsverlangen moest ondergeschikt worden gemaakt aan de nieuwe ecclesiocentrische doelstelling. Een wetenschappelijke en professionele vorming, die gepaard ging met een selectiever rekruteringsbeleid, moest het anti-intellectualistische profiel van de katholieke missiebeweging doorbreken.

Ook in de apostolaatsmethoden die de nieuwe missiologie voorstond, was professionalisering het ordewoord. Vanuit de meer positieve inschatting van de profane werkelijkheid, die geïnspireerd was op het protestantse voorbeeld, ging voortaan alle energie naar de modernisering van het onderwijs en de gezondheidszorg, met de bedoeling om de katholieke missie een professioneler imago te bezorgen. Methoden die vroeger als duivels werden bekampt, omdat ze door de verderfelijke rede waren gedicteerd, werden nu door de hoogste kerkelijke instanties - die de ultramontaanse missionaris steeds met de grootst mogelijke erkentelijkheid en loyaliteit hadden bejegend - in de katholieke missionering geïntroduceerd.

De belangrijkste nieuwe prioriteit in het apostolaat was echter het geven van verantwoordelijkheid aan de inlandse clerus. Het zou verkeerd zijn om te stellen dat de missionering oude stijl tegen de inlandse clerus *gekant* zou zijn geweest. Er moet echter wel worden toegegeven dat de lokale clerus in dit missioneringsmodel slechts een ondergeschikte, dienende tweederangsrol kreeg toebedeeld en dat de seminarieopleiding vaak stiefmoederlijk werd behandeld. In het missioneringsmodel dat de nieuwe missiologie vooropstelde en dat het *duurzaam* vestigen van een inlandse Kerk beoogde, moest de lokale clerus *alle* leidinggevende functies kunnen opnemen. De activiteiten van de Europese clerus moesten er immers op gericht zijn zichzelf op te heffen.

De overschakeling van bekeringsdoelstellingen naar "plantatio ecclesiae"-idealen resulteerde ook in een nieuwe cultuurpolitiek. De vaak destructieve strategie ten aanzien van de autochtone culturen maakte plaats voor meer fundamenteel respect. Opnieuw moet worden toegegeven dat aanpassingen van individuele missionarissen aan bijvoorbeeld taal, keukengewoonten of lokale gebruiken, ook in de missionering oude stijl niet volledig ontbraken. Het betrof hier echter een uitwendige en strategische aanpassing die alleen de bedoeling had om zielen te winnen. De nieuwe missiologie pleitte niet alleen voor meer aanpassingen in de materiële vormgeving, ze pleitte vooral voor een geïnterioriseerde vorm van adaptatie, die gepaard ging met een diep respect voor de inlandse cultuur op zich. Ook hier was aanpassing geen absoluut gegeven. Alleen "eerlijke, niet-perverse elementen van een cultuur, die met het christendom in overeenstemming konden

worden gebracht", mochten worden overgenomen. De hoofdopdracht bleef het bewerken en in christelijke zin ombuigen van de lokale cultuur in haar geheel [3].

De verscheurende ervaringen van de Eerste Wereldoorlog hebben niet alleen de excessen van het nationalisme en de fragiliteit van de samenwerking tussen de Kerk en de westerse mogendheden blootgelegd. Ze boetseerden de moderne missionering definitief in de richting van een meer universalistisch project. *Maximum illud* (1919), het Magna Charta van de moderne missionering, bevatte een eerste scherpe aanklacht tegen het nationalisme van sommige missionarissen, zonder hier met name het kolonialisme te vermelden. Voor de apostolaatsmethoden in China betekende dit nieuwe beleid dat de missionaris afzag van verdere tussenkomsten bij processen, dat hij zich distantieerde van de bescherming die het protectoraat bood en na incidenten naliet om schadevergoedingen te eisen. Hierdoor anticipeerde de kerkpolitiek op een accurate manier op de feitelijke uitholling van het protectoraat en de ongelijke verdragen in de jaren 1920 en formuleerde zo een antwoord op het groeiende nationalisme in China.

Ook op het institutionele vlak bracht de nieuwe missiologie verschuivingen met zich mee. De benoeming van een vertegenwoordiger van het hoogste kerkelijk en regulier gezag in de Chinamissie zelf (1922: apostolisch delegaat, 1929: generaal delegaat) lieten de respectieve gezagsinstanties toe om in China een meer uitgesproken beleid te voeren. Dit beleid tastte echter de autonomie van de apostolisch vicaris aan en gaf soms aanleiding tot spanningen.

Het tegenover elkaar plaatsen van deze typologieën met hun respectieve parameters biedt niet alleen een beter inzicht in de structurele kenmerken van de twee missioneringstypen. Het laat ook toe om het controversiële karakter van de nieuwe missiologie beter te begrijpen. Zowel de negatieve receptie van de missie-encyclieken *Maximum illud* (1919) en *Rerum ecclesiae* (1926), als de vijandige reactie tegenover figuren die zich sterk met de nieuwe missieopvattingen identificeerden, kan vanuit deze typologie worden begrepen. Tot op heden wordt de polemiek te sterk gepersonaliseerd en gekoppeld aan onhebbelijke karaktertrekjes van een Lebbe of een Costantini, terwijl er eigenlijk een zeer diepgaande en niet eerder geëxpliciteerde ideologische en theologische tegenstelling aan ten grondslag lag.

Het is trouwens interessant om vast te stellen dat Hutchison in de protestantse missiebeweging een tweetal decennia eerder een vergelijkbare confrontatie tussen het behoudsgezinde en het progressieve gedachtegoed heeft ontwaard. Rond 1900 was er in de protestantse missietheologie een even bitsige controverse aan de gang tussen het evangelische protestantisme dat, zoals in het eerste hoofdstuk is aangetoond, sterk door de geest van het reveil en de romantiek was gedetermineerd, en de liberale theologie, die onder invloed van het modernisme een meer professionele aanpak in het apostolaat bepleitte, met een groter respect voor de inheemse culturen. Ook

3. Dujardin, "Modaliteiten van een interdisciplinaire geschiedschrijving", 11-13: Charles gebruikt hiervoor de antropologische term "acculturatie" in een nieuwe missiologische betekenis.

de "new theology", die volgens Hutchison in de jaren 1920 definitief het pleit had gewonnen, vertrok vanuit een nieuw mens- en wereldbeeld dat aansluiting zocht bij de moderne ontwikkelingen in de sociale wetenschappen. In haar sociaal programma ging deze liberale theologie trouwens nog een stap verder dan de katholieke progressieve missiologie uit het interbellum, in die mate dat men pleitte voor een "social gospel", waarin niet langer het individuele en spirituele, maar vooral het sociale en maatschappelijke heil centraal stond.

De missioneringspraktijk in Zuidwest-Hubei (1872-1940): tussen traditie en vernieuwing

De tweede optie van deze studie was het verwerven van inzicht in de dagelijkse missiepraktijk aan de hand van een casestudy over de Belgische minderbroeders in China. De mogelijke discrepantie tussen theorie en praktijk, tussen het normatieve niveau van de missiologie en het beleid en de dagelijkse realiteitsbeleving was een belangrijk aandachtspunt [4]. Deze conclusies worden geschetst in dit tweede luik van het besluit.

Na haar opheffing tijdens de Franse Revolutie werd de Belgische minderbroedersprovincie in 1842 heropgericht in een geest van restauratie. Het zeventiende-eeuwse recollectie-ideaal, dat synoniem was voor strenge ascese en contemplatie, stond hierbij centraal, zodat men kan spreken van een kloosterinrichting van het monachale type. Ondanks de sterk contemplatieve oriëntatie was de missionaire inspiratie van bij de aanvang aanwezig. De Belgische minderbroeders toonden zich hierin zowel schatplichtig aan hun eigen franciscaanse traditie als aan de spirituele herleving van het reveil. De spanning tussen het contemplatieve ideaal en de betrokkenheid op de wereld was reeds in de persoonlijkheid van Franciscus zelf aanwezig en domineerde sterk de geschiedenis van de franciscaanse beweging. Ook de missionaire inspiratie was een van de wezenlijke bestanddelen van het franciscaanse charisma en ging terug op de figuur van Franciscus zelf. In het Verre Oosten hadden de minderbroeders trouwens een missietraditie die terugging tot de dertiende eeuw.

Het reveil was zowel aan katholieke als aan protestantse zijde een belangrijke katalysator van de missiegedachte. De katholieke missiebeweging werd echter sterk gedomineerd door het conservatieve ultramontanisme, terwijl de protestantse missiebeweging nauwer aansloot bij het Verlichtingsdenken. In deze context is op de ultramontaanse affiniteiten van de Belgische minderbroedersorde gewezen. Met haar wortels in het ancien

4. In twee bijdragen uit *Missionary Ideologies* (8, 157-178) werd onder de hoofding "As I do, not as I say" gewezen op het belang van de dichotomie tussen theorie en praktijk. Ook Prud'homme nuanceert in zijn besluit het monolitische en homogene beeld dat hij geschetst had van de missiestrategie van de Heilige Stoel onder Leo XIII. Prud'homme, *Stratégie missionnaire*, 974: "Il existe tout un domaine non écrit dans lequel les hommes de terrain, individuellement ou collectivement, en fonction des réactions de la population, improvisent des réponses ou aménagent les directives".

régime, haar hernieuwde missie-inspiratie en haar behoudsgezinde profiel was de orde vrij representatief voor het katholieke tijdsklimaat uit de tweede helft van de negentiende eeuw.

De eerste Belgische minderbroeders vertrokken naar China in 1872, op het moment dat de missionaire oriëntatie van de provincie nog beperkt was. De aanstelling in 1889 van een Belgische apostolisch vicaris in Zuidwest-Hubei en de formele overdracht van het vicariaat aan de Belgische provincie namen de initiële terughoudendheid bij het sturen van missiepersoneel niet weg. Het missionair worden van de Sint-Jozefsprovincie voltrok zich pas in de scharnierperiode rond de eeuwwisseling. Tussen 1889 en 1914 klom de missioneringsratio bij de clerici op van 6,15% tot 21,6%. Meteen werd het recollectie-ideaal in zijn strengste vorm verlaten ten voordele van een meer wereldbetrokken apostolaat. In de orde zelf was generaal Bernardinus de Portagruaro een belangrijke sleutelfiguur in deze evolutie. Zijn herverdelingsplan van de franciscaanse missies in China - die toen nog hoofdzakelijk Italiaans waren - ten voordele van jongere veelbelovende provincies uit het Noorden (waaronder de Belgische en Nederlandse provincies) zou tot in de jaren 1920 het gezicht van de franciscaanse missies in China bepalen.

Tijdens de beleidsjaren van bisschop Filippi (1870-1888) leidde de missie als gevolg van de sterk anti-Europese stemming in China een uiterst precair, bijna schizofreen bestaan. Er gold voor alle inlandse katholieken van Zuidwest-Hubei een absoluut verbod op deelname aan de confucianistische rituelen, die nochtans de uitdrukking waren van sociale harmonie en burgerzin. Dit voor vele Chinezen maatschappelijk deviant gedrag vergrootte nog de vijandigheid ten opzichte van de "onorthodoxe" religie die het katholicisme tenslotte was. Ondanks het bestaan van de ongelijke verdragen en van het Franse protectoraat over de katholieke missies kon de veiligheid van de missies in het binnenland in de periode 1860 tot 1890 nog lang niet worden gegarandeerd. Vooral tegen de aankoop van gronden en de vestiging van weeshuizen was de weerstand van de plaatselijke mandarijnen en van de lokale bevolking bij momenten zeer groot. De territoriale uitbreiding van de missie verliep noodgedwongen parallel met de moeizame ontsluiting van de regio voor de westerlingen. In het apostolaat traden een aantal structurele kenmerken van de missionering oude stijl naar voren: de gerichtheid op de bekering, het negeren van een typisch franciscaanse apostolaatsvorm als de prediking ten voordele van de weeshuizen, de bouwpolitiek en de sacramentele pastoraal.

Ook de drie eerste Belgische vicarissen van het franciscaanse missievicariaat in China, Benjaminus Christiaens, Theotimus Verhaeghen en Modestus Everaerts, toonden zich in hun mens- en wereldbeeld, hun apostolaatsmethoden en hun rekruteringsbeleid kinderen van hun tijd en vertegenwoordigers van de hierboven geschetste missionering oude stijl.

Onder Christiaens kwam het verdragsregime, waaraan een vervlechting van missionering en politiek ten grondslag lag, terecht in een fase van hoogbloei, zodat het "apostolaat door bescherming en veiligheid" voor de missie voor het eerst begon te renderen en dit op drie concrete terreinen. Zoals elders in China wendden de missionarissen hun invloed in lokale processen aan ten gunste van katholieken of bekeerlingen. Dit gebruik moet

niet alleen aan de politieke context van het protectoraat, maar ook aan de lokale confucianistische traditie worden toegeschreven, waarin wederkerigheid en bescherming van de mindere door de meerdere belangrijke gegevens waren. Verder wendde de missie het recht op het verwerven van grond en eigendommen, dat in de ongelijke verdragen was ingeschreven, aan om door middel van een bouwpolitiek naar Europees model de legitimiteit van haar aanwezigheid bij de lokale bevolking duidelijk te maken. Christiaens onderscheidde zich in dit opzicht door een intense activiteit en een niet al te oordeelkundig financieel beheer. Ten slotte nam het gebruik toe om na onlusten schadevergoedingen te eisen van de lokale autoriteiten die hadden nagelaten om de veiligheid van de missie te garanderen. Het vicariaat Zuidwest-Hubei kon in 1891 voor het eerst op een dergelijke schadevergoeding aanspraak maken, nadat drie van haar weeshuizen waren platgebrand.

Boven de hoofden van de Belgische minderbroeders in China speelden zich een aantal internationaal-politieke machinaties af die in verband moeten worden gebracht met de territoriale ambities van Leopold II in het Verre Oosten. Na de ondertekening van het Frans-Belgische spoorwegcontract voor de lijn Beijing-Hankou (11 augustus 1898) wou de Belgische ambassadeur in Beijing, baron de Vinck, de eerstvolgende moord op een Belgisch missionaris te baat nemen om in China een territoriale concessie af te dwingen. Dit sinistere plan stuitte echter op het verzet van de Belgische regering. Tussen december 1898 en maart 1899 probeerde het hof zijn doelstellingen alsnog te realiseren. Leopold II wilde de Belgische minderbroeders naar het meer strategisch gelegen Oost-Hubei laten verplaatsen, zodat er rond de stad Hankou, de vertrekbasis van de door Belgische ingenieurs aangelegde "épine dorsale" naar het Noorden, alsnog een Belgische territoriale concessie tot stand zou kunnen komen. De Heilige Stoel bleek echter alleen bereid om in deze stad een Belgisch aalmoezenier te benoemen, zodat de plannen van Leopold II in die regio noodgedwongen een stille dood stierven. Door de terughoudendheid van de Belgische regering werd eens te meer het status-quo bewaard in de kwestie van het Franse protectoraat.

De voornaamste verdienste van de eerste Belgische apostolisch vicaris van Zuidwest-Hubei, Benjaminus Christiaens, bestond erin dat hij de toewijzing van het vicariaat aan de Belgische Sint-Jozefsprovincie gunstig beïnvloedde en dat hij op die manier verhielp aan de problematische personeelssituatie van het vicariaat. Hij was het ook die als eerste lekenbroeders inschakelde in de bouwpolitiek en het weeshuizenbeleid, de twee voornaamste prioriteiten van zijn apostolaat. Hoewel hij zich weinig bekommerde om de intellectuele kwaliteiten van zijn missiepersoneel, verbeterde het opleidingsniveau van het nieuw-aangekomen missiepersoneel stelselmatig. Dit was vooral een gevolg van het sterke martelaarsverlangen en missie-enthousiasme in het nieuw-opgerichte Sint-Antoniuscollege te Lokeren (1887).

Meer dan onder zijn voorganger was er onder bisschop Christiaens in het vicariaat een evolutie naar verwestersing merkbaar, maar dit moet ook in verband worden gebracht met de algemene kerkpolitiek terzake. Onmiddellijk na zijn aantreden voerde Christiaens de instructie uit van de Propaganda Fide (1883) over de afschaffing van het hoofddeksel bij liturgische

plechtigheden en dit ondanks de bezwaren van enkele missionarissen. Vanaf 1887 werden er inspanningen gedaan om de begrafenisrituelen, die ook bij de christenen in de familiekring plaatsvonden, explicieter onder kerkelijke controle te plaatsen. Ook de bouwpolitiek van Christiaens was uitgesproken Europees. Overigens dispenseerde hij verschillende missionarissen van de gebruikelijke Mantsjoe-haar- en klederdracht, terwijl Filippi zich in de jaren 1880 om culturele redenen nog had verzet tegen een poging van het generalaat om het franciscaanse kloosterhabijt in de missies in te voeren. Verder onderscheidde de vooral praktisch ingestelde Christiaens zich door een weinig uitgesproken pastorale bekommeris. De pastorale visitaties raakten in onbruik. Hij ondernam geen enkel onderwijsinitiatief en liet zich weinig in met het seminarie. De inlandse priesters, die toen nog allemaal derdeordelingen waren, functioneerden zoals elders als hulpgeestelijkheid. Hun vorming was beperkt en hun aantal stagneerde. Vanuit zijn achtergrond als procurator was Christiaens ook nauw betrokken bij de oprichting van een centrale franciscaanse procuur in Shanghai, waarvoor hij het volste vertrouwen van de generaal genoot. Met zijn ontslag in 1899, dat wellicht in verband moet worden gebracht met de algemene malaise in het vicariaat en de problemen rond de derde gelofte, stierf dit project echter een stille dood. De bekeringsevolutie in het vicariaat kende onder Christiaens een gunstige, maar zeer bescheiden ontwikkeling. In 1899 maakten de 5290 inlandse katholieken van Zuidwest-Hubei nog altijd niet meer uit dan 0,5% van de bevolking.

Het apostolaat van de tweede bisschop van Zuidwest-Hubei, Theotimus Verhaeghen (1900-1904), stond volledig in het teken van de spirituele herleving, wat vooral in zijn personeelsbeleid en zijn grote pastorale belangstelling tot uiting kwam. Zijn personeelspolitiek was er vooral op gericht om intellectueel begaafde personen naar de missies te loodsen, hoewel hij verder lekenbroeders bleef engageren. In 1904 ondernam hij opnieuw een pastorale visitatieronde in het vicariaat, waarin de sacramenten en vooral het vormsel een centrale plaats bekleedden. Om de inlandse lekencatechisten beter op hun pastorale taak voor te bereiden, startte hij in 1902 de bouw van een centrale catechistenschool. Als oud-lector van het Sint-Antoniuscollege van Lokeren nam bisschop Verhaeghen ook sterk de noden van het onderwijs ter harte, maar het pastorale primeerde nog op het educatieve. Zijn nieuwe middelbare school was vooral bedoeld om het niveau van het seminarie op te trekken. Hoewel de meeste van zijn plannen met hem een vroege dood stierven, kan er inzake godsdienstonderricht toch over een onomkeerbare evolutie worden gesproken. Op verschillende missieposten werden gebedsschooltjes opgericht en in de regio Lichuan kwam er een regionale catechistenschool. De bisschop continueerde nochtans in grote lijnen de recepten van de missionering oude stijl. Hij bleef grote aandacht schenken aan het weeshuizenbeleid en de bouwpolitiek, waarvoor hij na de uitbetaling van de schadevergoeding-Delbrouck nieuwe middelen ter beschikking kreeg. In de bekeringsevolutie van het vicariaat deed zich na de Bokseropstand een positieve kentering voor. De anti-Europese stemming kende echter nog heropflakkeringen. Op 19 juli 1904 stierven opnieuw drie missionarissen de marteldood, onder wie Verhaeghen zelf.

Modestus Everaerts (1905-1922), die bij zijn bisschopsbenoeming reeds een missie-ervaring van 31 jaar in Noord-Hubei achter de rug had, kan in vele opzichten beschouwd worden als de kampioen van de missionering oude stijl. Het bekeringsmotief stond zowel in zijn woorden als in zijn daden bijzonder centraal en hij voelde in dit opzicht geen enkele schroom om in te spelen op materiële motieven. Het aantal katholieken verviervoudigde in veertien jaar tijd en overschreed in 1918-1919 voor het eerst de kaap van de 30.000. Deze gunstige bekeringsconjunctuur, die ook in andere missievicariaten van China merkbaar was, moet in verband worden gebracht met de op westerse leest geschoeide modernisering, die het land na de Bokseropstand in zijn greep had.

In zijn personeelsbeleid hanteerde bisschop Everaerts geen hoogstaande kwalitatieve normen. De bouwpolitiek en het weeshuizenbeleid bleven in grote mate het gezicht van dit katholieke missioneringsmodel bepalen. Een nieuwe financiële injectie na de moord op bisschop Verhaeghen liet zelfs toe dat de bouwpolitiek opnieuw een hoge vlucht nam, vooral in de zuidwestelijke bergstreek Lichuan, waar een gunstige bekeringsevolutie aan de gang was. Ook de pastorale bekommernis van bisschop Everaerts was zeer uitgesproken. Hij zette de traditie van pastorale visitatieronden verder en hechtte veel belang aan de bediening van de sacramenten. Vooral de dagelijkse communie, die door paus Pius X was ingevoerd en het vormsel, dat als een bevestiging van het doopsel van niet-katholieke volwassenen gold, kenden veel succes. Ook de ambulante zorgenverstrekking met westerse geneesmiddelen door lekenverzorgers-dopers was onder Everaerts nog steeds een voornaam apostolaatsmiddel. Geleidelijk werd ook de permanente gezondheidszorg, die vooral aan de Europese franciscanessen missionarissen van Maria was toevertrouwd, verder uitgebouwd. In Jingzhou (1908) werd een nieuw dispensarium met Chinese geneesheer opgericht en in Shashi (1918) een hospitaal van het Rode Kruis. Het professionalisme van de gezondheidszorg was in deze periode echter nog beperkt.

De veralgemening van het godsdienstonderricht en de kwaliteitsverbetering van het seminarie waren belangrijke verdiensten van Modestus Everaerts. Ze vloeiden voort uit zijn zorg voor de inlandse Kerk. Tussen 1910 en 1922 werden vijf jonge inlandse seminaristen tot priester gewijd. De inlandse maagden, wiens statuut hij had opgewaardeerd tot dat van kloosterzuster en die naar hun stichter modestinnen werden genoemd, schakelde hij in bij twee apostolaatswerken die hem bijzonder nauw aan het hart lagen: de weeshuizen en de catechumenaatswerking onder de vrouwen.

De hang naar verwestering zette zich onder bisschop Everaerts op de meeste terreinen door. Dit kwam niet alleen tot uiting in zaken die rechtstreeks met het geloof hadden te maken, zoals de liturgie, de cultusvoorwerpen en de catechese. Ook in de missiegebouwen was de westerse architectuur dominant. Met de uitvoering van de apostolische instructie *Ne temere* (1907) verstevigde de Romeinse Kerk ook haar greep op het huwelijksritueel, dat niet langer in de huiskring voor twee getuigen mocht worden bezegeld. Met het verdwijnen van het keizerrijk in 1911 verdwenen ook de uit de zeventiende eeuw overgeërfde Mantsjoekledderdracht en -haarvlecht, hoewel de meeste missionarissen zich in een eerste fase op Chinese wijze bleven kleden.

De Europese franciscanessen missionarissen van Maria droegen van bij hun aankomst in 1891 hun Europese kledij. In de constituties van de inlandse modestinnen had Everaerts gestipuleerd dat "hun kledij gelijk zou zijn aan die van de andere Chinese vrouwen".

Ondanks de dominante positie van de westerse cultuur in de inlandse Kerk assimileerden heel wat individuele missionarissen zich in hun persoonlijk leven vrij behoorlijk met hun Chinese omgeving en dit ondanks hun eed tegen de inlandse rituelen en het toen geldende motto "niet té veel Chinees worden met de Chinezen". Ook Jessie Lutz merkte op dat de missionarissen zich van alle westerlingen het langst en het best in de Chinese maatschappij hebben geïntegreerd. Bij de Belgische minderbroeders kwam deze aanpassing, die verschilde van individu tot individu, tot uiting in hun kennis van de Chinese taal, in hun voedingspatroon, dat geleidelijk in Chinese zin evolueerde en in hun beeldvorming over de Chinese cultuur. Hun waarde-oordeel over de lokale cultuur, hoewel negatief en geïnspireerd door hun christelijk moralisme, liet toch ruimte voor een positieve appreciatie van de inlandse katholieken, vooral van de oude christenen. In hun apostolaatswerk was trouwens een zelfde pragmatisme merkbaar. Hoewel de westerse katholieke cultuur de norm was, hielden de missionarissen toch tot op zekere hoogte rekening met de lokale culturele realiteiten, binnen de grenzen van de door Rome voorgeschreven rigoristische cultuurpolitiek. Dit kwam onder andere tot uiting in de op confucianistische leest geschoeide aanbiddingsceremonie die aan het doopsel voorafging, in de feestelijke stemming bij begrafenissen, in de rol van de priester als tussenpersoon bij huwelijken en in de uitbundigheid van de christelijke feesten.

Vanaf 1911 kwamen er geleidelijk nieuwe politieke evenwichten tot stand in China, waarvan de burgeroorlog tussen Noord en Zuid sinds 1918 het meest frappante uitvloeisel was. De hiermee gepaard gaande afkalving van het centrale gezag was ervoor verantwoordelijk dat het protectoraat, dat juist gebaseerd was op de tussenkomst van het centrale gezag, niet langer naar behoren functioneerde. De missie wist zichzelf nauwelijks te beschermen tegen de oprukkende legers - zo bleek uit de moord van juni 1922 op Julianus Adons - laat staan dat zij de veiligheid van haar gelovigen nog langer kon garanderen. Bovendien hadden de frustraties over de tegemoetkoming aan de Japanse eisen in Versailles een vlaag van nationalisme over het land gejaagd (de 4 Mei-beweging), waardoor het systeem van de ongelijke verdragen en het regime van exterritorialiteit nog verder in diskrediet werden gebracht.

Ook de missionering bevond zich in verschillende opzichten op de drempel van een nieuwe tijd. De publicatie van *Maximum illud* (1919) kan hierbij als een belangrijk keerpunt worden beschouwd. Hoewel de missionaire vernieuwing in de jaren 1920 in eerste instantie een "top-down"-beweging is geweest, die vanuit de Apostolische Stoel en de missiologie aan de katholieke missies werd opgelegd, heeft deze casestudy aangetoond dat er zich ook in de missioneringspraktijk zelf een aantal veranderingen aan het voltrekken waren. Verder vergelijkend onderzoek zal aan het licht moeten brengen tot op welke hoogte er tijdens het decennium dat aan *Maximum*

illud voorafging een positieve wisselwerking heeft bestaan tussen de missierealiteit, de katholieke missiologie en het apostolische missiebeleid.

De voorzichtige mentaliteitsverandering viel in de missies vooral af te lezen uit de toenemende kritiek op de apostolaatsmethoden die tot dan toe in zwang waren. Merkwaardig genoeg werd de kritische functie in het vicariaat Zuidwest-Hubei vooral waargenomen door het in 1914 geïnstaleerde regulier gezag. Binnen de grenzen van zijn opdracht zette Natalis Gubbels (1914-1922) zich in voor een verdieping van het geestelijke leven onder de missionarissen, waarbij de franciscaanse spiritualiteit gold als voornaamste leidraad. Zo schaarde hij een nieuwe generatie van jonge missionarissen (Trudo Jans, Generosus Van Nieuwenhuyse, Damianus De Walleff e.a.) rond zich, die sterk volgens dit nieuwe spiritualiteitsmodel waren gemodelleerd. Ze ontwikkelden een meer positieve visie op de inlandse cultuur en ze pasten zich gemakkelijker aan de Chinese gewoonten aan. Het was trouwens in deze kringen dat er voor het eerst professionele onderwijsinitiatieven werden genomen: in 1915 met de oprichting van een katholieke normaalschool en in 1918 met de oprichting van een middelbare jongensschool waar het Chinese staatsprogramma werd gevolgd. Op deze beweging van spirituele verdieping was een vernieuwingsbeweging geënt. Omdat Gubbels ervan overtuigd was dat het apostolaat naar de toekomst toe een kwalitatieve sprong diende te nemen, verbeterde hij de vorming van de missionarissen en intensiveerde hij de taalstudie. Gubbels nam echter ook maatregelen die zijn opdracht van reguliere overste overstegen. Tussen 1916 en 1918, dus nog vóór de afkondiging van *Maximum illud*, verbood hij de missionarissen formeel om zich nog verder met processen in te laten, omdat dit naar zijn zeggen afbreuk zou doen aan de gelofte van armoede.

Vergelijkbare kritische geluiden over het apostolaat, met name over het kwalitatieve niveau van de bekering, het opleidingsniveau van de gemiddelde missionaris, het gebrek aan diepgang in onderwijs en seminarie, kwamen aan de oppervlakte in het generale visitatierapport van Joseph Gérenton (1920) en het vijfjaarlijkse rapport voor de Propaganda Fide dat was opgemaakt door provicaris Angelus Timmers (1923). Ook bij kerkelijke gezagsdragers waren er signalen van een veranderende mentaliteit. Op de derde regionale bisschoppenconferentie in Hankou (1910) pleitte men onder het voorzitterschap van de apostolisch vicaris van Zhe Jiang, Paul-Marie Reynaud, voor een professionalisering van het missieonderwijs, voor een verbetering van de vorming van de inlandse clerus en van de catechisten en voor een katholieke pers. De gebruikelijke tussenkomst van de missionarissen bij processen werd aan een kritisch oordeel onderworpen. Deze aanbevelingen waren echter niet van die aard dat ze het beleid van de 65-jarige bisschop van Zuidwest-Hubei, die eveneens aanwezig was, grondig konden heroriënteren. In zijn laatste twee jaarrapporten (1920-1922) toonde ook Everaerts zich nochtans in toenemende mate bezorgd over de kwalitatieve diepgang bij een bekering.

Hoewel er zich na de Eerste Wereldoorlog tot op zekere hoogte een nieuw type missionaris met een meer positieve inschatting van de profane werkelijkheid aandiende, is er bij de uittekening van het profiel van de Belgische minderbroeder in China toch voornamelijk op de continuïteit gewezen. Het behoudsgezinde profiel van weleer verhinderde een ongecom-

pliceerd engagement voor de nieuwe missiologische opties. De instelling van de verlofregeling in 1924 maakte echter een einde aan het zogenaamde "vertrek naar de missie voor het leven" en de algemene vooruitgang in de gezondheidszorg deed de levensverwachting van de missionaris in de jaren 1920 en 1930 aanzienlijk toenemen. De politieke toestand van onveiligheid was er echter voor verantwoordelijk dat de eschatologische dimensie van het missionarisleven bleef bestaan. Ook in de missioneringspraktijk lag de klemtoon veeleer op de continuïteit van het traditionele apostolaat.

In een eerste fase was de reactie van bisschop Trudo Jans op het nieuwe missioneringsbeleid er een van voorzichtige terughoudendheid. Hij stelde geen hoge kwaliteitseisen aan de missieopleiding, bleef de exterritorialiteitsrechten van de missionarissen verdedigen en koesterde een zekere reserve voor een snelle bevoegdheidsoverdracht aan de inlandse clerus. Dat de missionaire vernieuwingen aan het vicariaat niet voorbijgingen, kan vooral worden afgeleid uit de gedrevenheid waarmee de bisschop de professionalisering van het missieonderwijs ter harte nam. Hij deed vooral inspanningen om lagere scholen van de lagere graad op te richten, waar het Chinese staatsprogramma werd onderwezen. Verder riep hij een katholiek meisjesonderwijsnet in het leven, dat vooral in cultureel opzicht van groot belang was. In 1923 stichtte hij de eerste professionele scholen nieuwe stijl, die ook openstonden voor niet-katholieken. Ook op een aantal andere terreinen van het apostolaat liet bisschop Jans zich door de nieuwe concepten inspireren. In Yichang richtte hij een huis in [*chan tchong houi*] waar hij na de mis conferenties gaf over religieuze onderwerpen van diverse aard. De bekommernis om meer kwalitatieve diepgang in het apostolaat concretiseerde zich in een intensievere voorbereiding op het doopsel en in de verbetering van de seminarieopleiding. Het centrale seminarie voor de regio Hubei en Hunan was tussen 1922 en 1927 immers gevestigd in het vicariaat Zuidwest-Hubei, in de stad Jingzhou. De bisschop deed ook inspanningen in de richting van een meer professionele gezondheidszorg, maar de realisaties op dit terrein waren bij gebrek aan financiële middelen beperkt.

De succesrijke militaire campagne van de Guomindang naar het Noorden in 1926-1927 speelde een doorslaggevende rol in de terreinwinst van het progressieve missionaire gedachtegoed in Zuidwest-Hubei. Enerzijds richtte deze campagne met haar nationalistische en antichristelijke ideologie heel wat schade aan in het vicariaat. Het missieonderwijs, seminarie incluis, werd zo goed als ontmanteld en aan de missiegebouwen werd een schade aangericht ter waarde van zo'n 500.000 BF. Het nationalisme werkte trouwens bijzonder aanstekelijk op de inlandse clerus. Anderzijds droegen deze gebeurtenissen in aanzienlijke mate bij tot de sfeer van kritische reflectie en vernieuwing aan de basis. Ook bisschop Jans kreeg in een aantal geladen dossiers een meer uitgesproken mening. Hij schaarde zich nu resoluut achter het overnameplan ten voordele van de inlandse clerus dat missiesecretaris Gubbels had uitgewerkt en hij benoemde in Jingzhou prompt een inlands priester als deken. Ook over de exterritorialiteit en de concessies liet hij zich nu veel kritischer uit dan voorheen.

De gebeurtenissen van 1927 toonden trouwens opnieuw de kwetsbaarheid aan van het protectoraatsregime. Als gevolg van de chronische toestand

van onveiligheid stierven tussen 1922 en 1931 acht Europese en inlandse priesters, zonder dat hiervoor enige vorm van schadevergoeding kon worden afgedwongen. Hoewel het Franse protectoraat meer en meer door de feiten was achterhaald, waren er aan Belgische kant nog twee pogingen om de bescherming van de Belgische missionarissen alsnog naar zich toe te halen: een eerste maal in 1924, onder impuls van de katholieke minister van Buitenlandse Zaken Henri Jaspar, en in 1928 als gevolg van een initiatief van Jules Guillaume, de Belgische ambassadeur in Beijing. In 1934 werden de minderbroeders formeel bij de Belgische legatie geaccrediteerd. Ten slotte droeg ook de gewijzigde politiek van de Heilige Stoel bij tot de verdere uitholling van het protectoraat. In een omzendbrief van augustus 1927 maande de apostolisch delegaat, Celso Costantini, de apostolische vicarissen van China aan om niet langer schadevergoedingen te eisen, omdat die op de lokale bevolking werden afgewimpeld en hun anti-europeanisme aanwakkerden. Na de viervoudige moord in 1929 probeerde de missie in het vicariaat Zuidwest-Hubei nochtans deze apostolische instructie te omzeilen, maar zonder resultaat. De tijd van de financiële verzilvering van het protectoraat was voorbij. In 1931, na de dood van Marinus Adons, maakte de Belgische regering haar principieel recht op schadevergoeding zelfs niet langer kenbaar aan de Chinese regering.

In de jaren 1920 kwam er een einde aan de gunstige bekeringsevolutie van het vicariaat Zuidwest-Hubei. Er kwamen niet alleen weinig of geen nieuwe katholieken bij, voor het eerst werd er een beweging van afvalligheid onder de inlandse katholieken vastgesteld. Onder Trudo Jans was de teruggang nog beperkt tot een jaargemiddelde van 0,91%, maar onder Gubbels liep de jaarlijkse terugval reeds op tot 4,49%, met als gevolg dat de inlandse Kerk in een tijdsspanne van tien jaar tot de helft werd gereduceerd. Deze terugval in de bekeringsbeweging moet in eerste instantie worden toegeschreven aan de burgeroorlog en de ermee gepaard gaande instabiliteit en anti-Europese gezindheid, veeleer dan aan de veranderde objectieven in het apostolaat.

Het "occupatio terrani"-principe, waarbij missionarissen zoveel mogelijk werden verspreid over nog niet door de missie ontsloten gebieden, is een typisch voorbeeld van een offensieve strategie waarmee een ambitieuze Gubbels het tij alsnog probeerde te keren. Het uitblijven van een gunstig resultaat was wellicht een van de oorzaken van zijn frustraties en van zijn moeilijke relatie met het missiepersoneel, dat hij mee verantwoordelijk stelde voor dit debacle. Dit laatste had ook te maken met de gespannen verhouding tussen het kerkelijk en het regulier gezag. Onder deze zelfbewuste en autoritaire bisschop werden de onderhuidse spanningen uit de jaren 1920, die het gevolg waren van de toenemende verzelfstandiging van het regulier gezag, ten top gedreven. De controverse beperkte zich niet tot de al of niet oprichting van een reguliere residentie, maar pinde zich ook vast op een aantal terreinen waar het regulier beleid steeds meer zijn stem liet horen: de inlandse Kerk (een reguliere of seculiere inlandse clerus), het profiel van de missionaris (kloosterling of missionaris-zijn) en de opties in het apostolaat (derde orde of Katholieke Actie). Nadat Gubbels de overnameplannen ten gunste van de inlandse clerus had opgeschort ten voordele van de meer

kapitaalkrachtige Amerikaanse minderbroeders uit New York, die in 1934 Shashi kregen toegewezen, was ook de relatie met de inlandse clerus verstoord. Pas in 1938 werd een afzonderlijk vicariaat aan de inlandse clerus toevertrouwd, maar Johannes Hou weigerde om de functie van apostolisch vicaris op zich te nemen, zodat Gubbels noodgedwongen als administrator van Shinan moest blijven functioneren.

Opmerkelijk is ook dat er tijdens het bisschopsmandaat van Natalis Gubbels (1930-1950), die als reguliere overste (1914-1921) en generaal missiesecretaris (1921-1929) nochtans in grote mate de vernieuwingen had gedragen, tekenen waren van een behoudsgezinde reflex. Deze bisschop bevorderde wel een aantal nieuwe apostolaatsvormen, zoals het intellectuele apostolaat, het persapostolaat, de Katholieke Actie en het apostolaat onder de Chinese studenten in het buitenland, maar hij pleitte terzelfdertijd voor een confessionalisering van het onderwijs en de gezondheidszorg, twee terreinen die zich in het kader van de professionaliseringsbeweging in de jaren 1920 geëmancipeerd hadden van een al te exclusieve gerichtheid op de bekering. Hoewel de nieuwe apostolaatsvormen in zekere zin symbool stonden voor de dynamische repliek van de missie - de rekruteringsbasis werd verbreed en de contacten met niet-katholieken verdiept - vertegenwoordigden zij toch ook een defensieve reflex ten opzichte van de buitenwereld. Het motief "bescherming" van de eigen katholieken tegen de verderfelijke invloeden van de seculiere buitenwereld was er even cruciaal als het motief "verovering" ten opzichte van niet-katholieken.

Een aantal meer traditionele apostolaatsvormen, die geassocieerd moeten worden met de missionering oude stijl, werden door Gubbels trouwens nieuw leven ingeblazen: het doopsel in stervensnood, de weeshuizen en de gebedsscholen. Zelfs de bouwpolitiek zette hij met de voor hem typische zin voor grandeur voort en dit ondanks de inflatoire spiraal waarin de missie na de burgeroorlog was terechtgekomen. Van de "inlandisering" van de materiële vormgeving, die in de nieuwe missiologie werd bepleit, was er in het vicariaat Yichang weinig merkbaar. Gubbels kopieerde verder de Europese bouwstijl in de missiegebouwen. Hoewel de voeding Chineser was geworden en de beeldvorming van de inlandse cultuur iets positiever, werd de kledij van de missionarissen meer Europees en klerikaal. Pogingen van het regulier gezag om in het verlengde van een reguliere infrastructuur het franciscaanse kloosterhabijt in te voeren, mislukten echter. In de jaren 1930 maakte de priestertoog geleidelijk zijn opwachting in de missie.

De 60-jarige Gubbels profileerde zich als bisschop niet alleen terughoudender dan voorheen, ook het discours in de missies was in de jaren 1930 duidelijk veranderd, zoals bleek uit de teksten van de regionale bisschoppenconferenties van Hubei en Hunan. Vanuit sociologisch oogpunt is het trouwens niet zo uitzonderlijk dat er in perioden van vooruitgang en hoogconjunctuur ruimte is voor kritische reflectie en nieuwe experimenten (de jaren 1910-1926), terwijl perioden van crisis of achteruitgang (de jaren 1930) zich veeleer onderscheiden door een "back to normalcy"-reflex, een terugkeer naar de oude zekerheden.

Ondanks de confrontatie die zich tussen de missionering oude en nieuwe stijl afspeelde, deed er zich toch een voorzichtige mentaliteitsveran-

dering voor ten gunste van het nieuwe ideeëngoed. De professionalisering van het onderwijs en de overdracht van verantwoordelijkheid aan de inlandse clerus waren principes waar men in 1872 nog niet aan dacht. In 1940 waren ze in het vicariaat Yichang een verworvenheid.

Bijlagen

Bijlage 1
Lijst van gezagsdragers in het apostolisch vicariaat Zuidwest-Hubei (1870-1940)

IN DE MISSIE

Kerkelijk gezag

Apostolisch delegaat
Celso Costantini (1922-1933)
Marius Zanin (1934-1940)

Apostolisch vicarissen van Zuidwest-Hubei[1]
Alexis Filippi (1876-1888)
Benjaminus Christiaens (1889-1899)
Theotimus Verhaeghen (1900-1904)
Modestus Everaerts (1904-1922)
Trudo Jans (1924-1929)
Natalis Gubbels (1930-1949)

Administrator, provicaris of vicaris-generaal
Alexis Filippi (1870-1873)
Gratianus de Carli (1877-1882)
Benjaminus Christiaens (1887-1889)
Giovanni Franzoni (1889-1904)
Gabriël Van Gestel (1894-1899)
Quirinus Henfling (1907-1909)
Angelus Timmers (1909-1923)

Rector van het kleinseminarie
Gratianus de Carli (1872-1878): Jingzhou
Benjaminus Christiaens (1879-1882)
Gabriël Van Gestel (1883-1890)
Ansgarius Braun (1890-1895): Yichang
Angelus Timmers (1895): ad interim
Theotimus Verhaeghen (1896-1900)
Gabriël Van Gestel (1900-1902)
Trudo Jans (1908-1909): ad interim
Natalis Gubbels (1909-1914)
Polydorus Vercruysse[2] (1914-1921)
Piatus Wantz[3] (1921-1928)
Thomas Uyttenbroeck (1928-1940)

Procurator
Gratianus de Carli (1879)
Benjaminus Christiaens (1882)
Cassianus Kleinenbroich (1894-1899)

---

1. *Les missions en Chine*, 304: vanaf 1924 werd het apostolisch vicariaat Zuidwest-Hubei genoemd naar de hoofdplaats van het vicariaat, Yichang.
2. Polydorus Vercruysse was tussen 1921 en 1925 spiritueel directeur van het regionaal seminarie van Jingzhou en tussen 1925 en 1927 rector.
3. Piatus Wantz was tussen 1928 en 1930 lector en vice-rector van het regionaal seminarie van Hankou.

Polydorus Vercruysse (1899-1914)
Deodatus Janssen (1920-1924)

Religieus gezag

Generaal delegaat voor het Verre Oosten
Gerard Lunter (1929-1933)
Alphonsus Schnusenberg (1934-1949)

Commissaris provincialis (superior regularis)
Tot 1914 oefenden de apostolisch vicarissen het religieuze gezag uit met dispensatie
Natalis Gubbels (1914-1921)
Trudo Jans (1922-1924)
Matthias Vlaminck (1924-1928)
Fidelis Vrijdaghs (1928-1931)
Joannes-Berchmans Moris (1931-1934)
Matthias Vlaminck (1934-1942)
Dunstanus Put (1942-1949)

Raadsleden van de commissaris provincialis
Vanaf 1922 waren er twee consiliarii, tussen 1928 en 1934 vier, in 1934 twee en na 1937 opnieuw drie.
Matthias Vlaminck (1922-1923, 1928-1931)
Arnulphus Merchier (1922-1934)
Hubertus Adons (1923-1934)
Gaudentius Wauters (1928-1934)
Robertus Van Voorden[4] (1928-1941)
Dunstanus Put (1934-1941)
Carolus Goethals (1937-1945)

Procurator van de commissaris provincialis
Zie procurator van de apostolisch vicaris

IN EUROPA

Kerkelijk gezag

Paus
Pius IX (1846-1878)
Leo XIII (1878-1903)
Pius X (1903-1914)
Benedictus XV (1914-1922)
Pius XI (1922-1939)
Pius XII (1939-1958)

Kardinaal-prefect van de Propaganda Fide
Alessandro Barnabò (1856-1874)
Alessandro Franchi (1874-1878)
Giovanni Simeoni (1878-1892)
Mieczyslaw Halka Ledóchowski (1892-1902)

---

4. AGOFM, SK577, 120, Van Voorden aan Bello: vroeg ontslag als raadslid van de commissaris provincialis, 1 mei 1934; AGOFM, SK577, 133-134, Van Voorden aan Bello, 12 juni 1934.

Antonio Giovanni Benedetto Gotti (1902-1916)
Dominicus Serafini (1916-1918)
Willem Marinus van Rossum (1918-1932)
Pietro Fumasoni-Biondi (1933-1940)

Secretaris van de Propaganda Fide
Giovanni Simeoni (1868-1875)
Giovanni Battista Agnozzi (1875-1879)
Ignazio Masotti (1879-1882)
Domenico Maria Jacobini (1882-1891)
Camillo Guglielmo Maria Pietro Persico (1891-1893)
Pasquale Raffaele Ciasca (1893-1899)
Luigi Veccia (1899-1911)
Camillo Laurenti (1911-1921)
Pietro Fumasoni-Biondi (1921-1922)
Francesco Marchetti Selvaggiani (1922-1930)
Carlo Salotti (1930-1935)
Celso Costantini (1935-1953)

Apostolisch visitator
Jean-Baptiste Budes de Guébriant (1919-1920)

Religieus gezag

a) Niveau van de orde

Minister-generaal van de minderbroeders
Bernardinus de Portagruaro (1869-1889)
Aloysius de Parma (1889-1897)
Aloysius Lauer (1897-1901)
David Fleming, vicaris-generaal (1901-1903)
Dionysius Schuler (1903-1911)
Pacificus Monza a Vicetia (1911-1915)
Seraphinus Cimino (1915-1921)
Bernardinus Klumper (1921-1927)
Bonaventura Marrani (1927-1933)
Leonardus Maria Bello (1933-1944)

Generaal missiesecretaris
Anselmus Knapen (1869-1875)
Mauritius da Venezia (1875-1889)
Ambrosius Pellizzari da Castelfranco (1889-1895)
Albertus Baruffi (1895-1897)
Joseph da Pratalata (1913-1915)
Alexander Bertoni (1915)
Joseph da Pratalata (1915-1921)
Natalis Gubbels (1921-1927)
Marcel Scartabelli (1927-1936)
Gerard Lunter (1936-1940)

Procurator van de franciscaanse missies
Maria de Brest (mgr. Potron) (1881-1891) (Parijs)
Leonard Hennion (1908) (Parijs)
Agnello Aymeri (1872-1876) (procurator van de lazaristen, Shanghai)

Agnellus Vaudagna:
(1874-1881): procurator van Oost-Hubei, Hankou
(1881-1891): algemeen missieprocurator van de franciscanen
Cassianus Kleinenbroich (1906-) (Hankou)
Deodatus Janssen (1924-1930) (Shanghai)
Hermenigildis Turf (1938-1944) (Shanghai)

Generaal visitator voor Zuidwest-Hubei
Modestus Everaerts (1899)
Joseph Gérenton (1919-1920)
Gerard Lunter (1930)

b) Niveau van de Sint-Jozefsprovincie[5]

Minister-provinciaal
Bernardus Van Loo (1872-1878)
Victorinus Cartuyvels (1878-1884)
Rogerius Verbiest (1884-1887)
Theodorus Van der Linden (1887-1893)
Rogerius Verbiest (1893-1895) (verkozen tot generaal-definitor)
Theodorus Van der Linden, vicaris provincialis (1895-1896)
Venantius Jansen (1896-1902)
Marcus De Vos (1902-1908)
Venantius Jansen (1908-1914)
Albertus Lismont (1914-1922)
Emmanuel Van Berlo (1922-1928)
Cherubinus Vromans (1928-1934)
Emmanuel Van Berlo (1934-1941)

Missieprocurator voor China
Tussen 1891 en1922 werden er afzonderlijke procuratoren benoemd voor de missies van China en van Chili
Etienne Schoutens (1891-1918) (China)
Hilonius Delobelle (1907-1922) (China)
Vanaf 1922 werd er een provinciaal procurator voor alle missies aangesteld, met twee vice-procuratoren, één voor Vlaanderen en één voor Wallonië; vanaf 1931: een procurator en een vice-procurator
Hilonius Delobelle (1922-1933): provinciaal procurator
Agnellus Hartmann (1922-1928): vice-procurator voor Vlaanderen
Erasmus Moyson (1922-1931): vice-procurator voor Wallonië
Franciscus-Salesius Wuyts (1928-1931): vice-procurator
Cyrillus Van Voorden: (1931-1934): vice-procurator
(1934-1944): provinciaal procurator

Provinciaal visitator voor Zuidwest-Hubei
Emmanuel Van Berlo (1936)

5. Vóór 1932 spreekt men over de Belgische Sint-Jozefsprovincie. Vanaf 1932, na de oprichting van de Waalse provincie van Onze-Lieve-Vrouw Middelares, spreekt men over de Vlaamse Sint-Jozefsprovincie.

Bijlage 2
Numerieke ontwikkeling van de Belgische Sint-Jozefsprovincie op basis van tienjaarlijkse steekproeven (1880-1960)

1. Vergelijking van het aantal clerici, lekenbroeders, clerici-novicen, broeders en derdeordelingen-novicen

JAAR	AANTAL	CLERICI	%	BROEDERS	%	OPL-CL/NV	%	BR/3DO-NV	%	TOT-%
1880	372	183	49,19	131	35,22	51	13,71	7	1,88	100
1889	365	179	49,04	119	32,60	58	15,89	9	2,47	100
1899	445	181	40,67	151	33,93	113	25,39	0	0,00	100
1910	505	270	53,47	112	22,18	79	15,64	44	8,71	100
1920	562	288	51,25	137	24,38	122	21,71	15	2,67	100
1930	735	412	56,05	175	23,81	141	19,18	7	0,95	100
1941	708	460	64,97	144	20,34	91	12,85	13	1,84	100
1950	762	497	65,22	148	19,42	106	13,91	11	1,44	100
1960	699	504	72,10	134	19,17	58	8,30	3	0,43	100

2. Berekening van de missiecoëfficiënt

JAAR	MISSIE-CL	%-CL	MISSIE-BR	%-BR	TOT-M	%-T
1880	10	5,46	6	4,58	16	4,30
1889	11	6,15	6	5,04	17	4,66
1899	17	9,39	11	7,28	28	6,29
1910	51	18,89	14	12,50	65	12,87
1920	65	22,57	19	13,87	84	14,95
1930	84	20,39	20	11,43	104	14,15
1941	139	30,22	19	13,19	158	22,32
1950	160	32,19	34	22,97	194	25,46
1960	169	33,53	32	23,88	201	28,76

3. Aandeel van de Chinamissie in de missieactiviteiten van de minderbroedersorde; verdeling tussen clerici en broeders

JAAR	TOT-M	TOT-CH	%-CH	CHINA-CL	%-CL	CHINA-BR	%-BR
1880	16	7	43,75	7	70	0	0
1889	17	7	41,18	7	63,64	0	0
1899	28	15	53,57	12	70,59	3	27,27
1910	65	30	46,15	25	49,02	5	35,71
1920	84	41	48,81	37	56,92	4	21,05
1930	104	44	42,31	41	48,81	3	15,00
1941	158	55	34,81	53	38,13	2	10,53
1950	194	34	17,53	34	21,25	0	0
1960	201	0	0	0	0	0	0

Bron :

A. STOFM, PSJ1, Familia Conventuum et Residentiarum; Nomen et Residentiae Fratrum Minorum Provinciae Belgii; Bulletin, 1908-1911.

Bijlage 3
Rekrutering van de Belgische Chinamissionarissen voor Zuidwest-Hubei (1872-1940)

1. Geografische differentiatie

	1872-1940	%	1872-1900	%	1901-1920	%	1921-1940	%
BELG. / W-VL	12	9,92	4	11,43	2	4,76	6	14
O-VL	24	19,83	8	23	10	23,81	6	14
Br	14	11,57	2	5,71	8	19,05	4	9
A	14	11,57	3	8,57	5	11,90	6	14
Li	28	23,14	2	5,71	9	21,43	17	39
Lu	2	1,65	1	2,86	1	2,38	0	0
He	2	1,65	1	3	1	2	0	0
Lx	0	0,00	0	0	0	0	0	0
Na	0	0,00	0	0	0	0	0	0
?	2	1,65	2	6	0	0	0	0
ANDERE NAT.	23	19,01	12	34	6	14	5	11
TOTAAL	121	100	35	100	42	100	44	100

ANDERE NAT.	1872-1940	% (N 23)	1872-1900	%	1901-1920	%	1921-1940	%
NL	9	39	5	42	4	67	0	0
D	5	22	3	25	0	0	2	40
USA	3	13	0	0	0	0	3	60
GB	1	4	1	8	0	0	0	0
I	1	4	1	8	0	0	0	0
LUX	1	4	0	0	1	17	0	0
FR	1	4	0	0	1	17	0	0
SP	2	9	2	17	0	0	0	0
TOTAAL	23	100	12	100	6	100	5	100

2. Sociale stratificatie

STAND	1872-1940	%	1872-1900	%	1901-1920	%	1921-1940	%
Adel (A)	2	10	0	0	2	20	0	0
Burgerij (B)	1	5	0	0	1	10	0	0
Middenstand (M)	8	40	2	33,33	4	40	2	50
Arbeiders (A)	9	45	4	66,67	3	30	2	50
Totaal	20	100	6	100	10	100	4	100
BEROEPSSECTOREN								
Vrije Beroepen (V)	1	4,55	0	0,00	1	10,00	0	0,00
Industrie en Handel (I-H)	3	13,64	1	14,29	1	10,00	1	20,00
Ambachtelijke ondernemers (A)	9	40,91	3	42,86	4	40,00	2	40,00
Bedienden (B)	3	13,64	1	14,29	1	10,00	1	20,00
Landbouw (L)	6	27,27	2	28,57	3	30,00	1	20,00
Totaal	22	100	7	100	10	100	5	100
BEROEPSNIVEAU								
Hogere Beroepen (H)	3	10,71	0	0,00	3	23,08	0	0,00
Middelbare Beroepen (M)	11	39,29	3	37,50	5	38,46	3	42,86
Lagere Beroepen (L)	14	50	5	62,50	5	38,46	4	57,14
Totaal	28	100	8	100	13	100	7	100

Bijlage 4
Europese missionarissen werkzaam in het apostolisch vicariaat Zuidwest-Hubei (1870-1940)

Adams Alphonsus (Leontius)
° Diksmuide, 12/01/1903
† Mortsel, 01/01/1972
Aankomst in Chinamissie: 29/01/1930

Adons Antonius (Marinus)
° Hasselt, 25/12/1881
† Badong, 07/04/1931
Intrededatum: 22/09/1898
Datum priesterwijding: 08/09/1905
Aankomst in Chinamissie: 03/11/1909

Adons Leopoldus Jan Joseph (Eliseus)
° Hasselt, 05/09/1889
† Hasselt, 06/04/1980
Intrededatum: 17/09/1907
Datum priesterwijding: 11/07/1915
Aankomst in Chinamissie: 08/09/1919

Adons Medard Hendrik (Hubertus)
° Hasselt, 08/06/1872
† Danzishan, 24/03/1951
Intrededatum: 23/09/1892
Datum priesterwijding: 27/05/1899
Aankomst in Chinamissie: 13/12/1899

Adons Theophilus (Julianus)
° Hasselt, 16/06/1879
† Xindiamba, 14/06/1922
Intrededatum: 18/09/1895
Datum priesterwijding: 15/08/1902
Aankomst in Chinamissie: 20/12/1905

Bisordi (Candidus)
° Pisa, 17/04/1832
† Jingzhou, 08/06/1884
Datum priesterwijding: 1856
Aankomst in Chinamissie: 01/07/1859

Boutsen Joseph (Gabriël-Marie)
° Dilsen, 24/09/1903
† Sint-Truiden, 1970
Aankomst in Chinamissie: 1930

Braun Joannes Josephus (Ansgarius)
° Köln (Oidtweiler), 28/01/1846
† 1929
Datum priesterwijding: 25/07/1875
Aankomst in Chinamissie: 1878

Bultmann (Laurentius)
° USA
Provincie: Holy Name, New York
Aankomst in Chinamissie: 1931

Callebaut Polycarpe (Libertus)
Lekenbroeder
° Lokeren, 24/11/1870
† Shanghai, 09/03/1944
Intrededatum: 19/11/1894
Aankomst in Chinamissie: 28/03/1897

Calvo (Damasus)
° Spanje
† 1904
Aankomst in Chinamissie: 06/06/1878

Canselli Carolus (Theophile)
° Wallscheid, 06/03/1899
Aankomst in Chinamissie: 01/04/1929

Christiaens (Benjaminus)
° Tielt, 24/02/1844
† Gent, 05/01/1931
Intrededatum: 1861
Datum priesterwijding: 06/06/1868
Aankomst in Chinamissie: 06/03/1873
Bisschopswijding: 12/05/1889

Clement Denis Marie (Columbanus)
° Boom, 10/07/1878
† Gent, 01/01/1960
Intrededatum: 24/04/1898
Datum priesterwijding: 1905
Aankomst in Chinamissie: 03/11/1909

Cloodts Augustinus (Tibertius)
° Antwerpen, 30/09/1893
† Fengchankong, 25/08/1929
Intrededatum: 12/09/1915
Datum priesterwijding: 20/08/1922
Aankomst in Chinamissie: 08/01/1924

Corbisier Gulielmus (Franciscus-Xaverius)
° Laken, 12/02/1878
† Yichang, 01/01/1950
Aankomst in Chinamissie: 20/12/1905

Cornelissen (Stanislaos)
Aankomst in Chinamissie: 1876

Daniëls Henri Jean (Rumoldus)
° Mechelen, 03/01/1907
Aankomst in Chinamissie: 19/12/1933

de Carli (Gratianus)
° Feltriae, 02/04/1839
† Yichang, 02/08/1882
Datum priesterwijding: 01/06/1862
Aankomst in Chinamissie: 01/02/1866

De Cock Rochus (Solanus)
Lekenbroeder
° Herzele, 28/09/1868
† Yichang, 07/10/1947
Aankomst in Chinamissie: 28/03/1897

de Hemptinne Leo (Anselmus)
° Temse, 01/12/1882
† Jingzhou, 10/08/1920
Aankomst in Chinamissie: 08/10/1911

de Keyser (Zacharius)
° Eeklo, 04/10/1857
† Jingzhou, 19/07/1892
Datum priesterwijding: 01/01/1883
Aankomst in Chinamissie: 23/02/1888

Delaporte Mauritius (Electus)
° Gent, 12/08/1892
† Gent, 01/11/1986
Intrededatum: 15/09/1912
Datum priesterwijding: 04/08/1918
Aankomst in Chinamissie: 07/03/1922

Delbrouck Joseph Jean Lambert (Victorinus)
° Boirs, 14/05/1870
† Sikoushan, 11/12/1898
Intrededatum: 25/09/1889
Datum priesterwijding: 26/03/1894
Aankomst in Chinamissie: 28/03/1897

De Vuyst Alphonsus (Clementianus)
° Lokeren, 13/11/1876
† Koucadoin, 14/07/1916
Intrededatum: 20/09/1896
Datum priesterwijding: 08/09/1903
Aankomst in Chinamissie: 08/05/1907

De Walleff Cornelius (Damianus)
° Nederheim, 13/02/1876
† Shinan, 07/02/1915
Intrededatum: 18/09/1895
Datum priesterwijding: 21/12/1901
Aankomst in Chinamissie: 05/04/1902

Diricken Hubertus Constant (Patritius)
° Overrepen, 16/08/1895
† Hongkong, 16/10/1979
Intrededatum: 07/10/1917
Datum priesterwijding: 19/08/1923
Aankomst in Chinamissie: 08/01/1926

Doumen Petrus Jacobus (Gaspar)
° Rotem, 14/10/1883
† Shanghai, 05/04/1944
Intrededatum: 21/11/1900
Datum priesterwijding: 08/09/1907
Aankomst in Chinamissie: 05/01/1913

Duverlie Gaston (Amandus)
Lekenbroeder
° Watou, 16/09/1871
† Yichang, 23/08/1895
Aankomst in Chinamissie: 30/01/1894

Eerdekens Joannes Lambertus Cornelius (Trypho)
° Kleine-Brogel, 08/01/1908
† Heusden, 04/07/1992
Intrededatum: 03/09/1928
Datum priesterwijding: 19/08/1934
Aankomst in Chinamissie: 17/02/1938

Engelen Albertus Ludovicus (Dominicus)
° Rekem, 24/05/1903
† Tongeren, 21/08/1983
Intrededatum: 11/09/1920
Datum priesterwijding: 19/08/1928
Aankomst in Chinamissie: 29/01/1930

Everaerts Joannes-Baptistus (Modestus)
° Antwerpen, 03/12/1845
† Yichang, 27/10/1922
Intrededatum: 24/10/1862
Datum priesterwijding: 22/05/1869
Aankomst in Chinamissie: 12/04/1874
Bissschopswijding: 02/04/1905

Ferrary (Leo)
° USA
Provincie: Holy Name (New York)
Aankomst in Chinamissie: 1927

Filippi (Alexis)
° Medena, 16/02/1818
† Yichang, 28/11/1888
Datum priesterwijding: 1841
Aankomst in Chinamissie: 1845
Bisschopswijding: 1876

Franzoni Jozef ab Arimathea (Joan Capistrano)
° Botticino Sera (Brixiae), 17/01/1838
† Yichang, 19/01/1908
Intrededatum: 17/09/1857
Datum priesterwijding: 01/02/1863
Aankomst in Chinamissie: 01/02/1866

Fuchs Augustinus (Laurentius)
° Brixiae, 29/01/1856
† Jingzhou, 27/11/1899
Aankomst in Chinamissie: 01/09/1882

Fynaerts Julianus (Rupertus)
° Koningshooikt, 24/09/1900
† Sikoushan, 09/09/1929
Intrededatum: 14/09/1919
Datum priesterwijding: 01/11/1925
Aankomst in Chinamissie: 01/02/1928

Goethals Gustavus (Carolus)
° Eeklo, 16/12/1879
† Mechelen, 02/09/1963
Intrededatum: 22/09/1898
Datum priesterwijding: 08/09/1905
Aankomst in Chinamissie: 03/11/1909

Goossens Carolus (Cletus)
° Turnhout, 01/01/1908
Aankomst in Chinamissie: 06/01/1935

Gorissen Joannes Hubertus (Martinus)
° Opgrimbie, 09/10/1911
Aankomst in Chinamissie: 01/04/1940

Gubbels Henricus Pierre (Natalis)
° Boorsem, 28/08/1874
† Yichang, 18/11/1950
Intrededatum: 22/09/1891
Datum priesterwijding: 08/09/1897
Aankomst in Chinamissie: 14/11/1903
Bisschopswijding: 27/05/1930

Gyselinck Aloysius (Venantius)
° Sint-Niklaas, 26/08/1903
† Mechelen, 25/08/1993
Aankomst in Chinamissie: 22/01/1933

Henfling M. Franciscus Hubertus (Quirinus)
° Valkenburg, 09/05/1843
† Yichang, 28/05/1909
Aankomst in Chinamissie: 1889

Hesselings Carolus Alphonsus Maria (Theodoricus)
° Amsterdam, 06/12/1878
† Yichang, 27/11/1937
Intrededatum: 03/02/1898
Datum priesterwijding: 08/09/1904
Aankomst in Chinamissie: 05/11/1908

Hugelier Gentilis (Gentilis)
° Bavikhove, 15/07/1896
† Tielt, 15/02/1975
Aankomst in Chinamissie: 08/01/1926

Huwaert Alphonsus (Sigfridus)
° Overijse, 21/02/1888
† Mechelen, 21/01/1966
Intrededatum: 17/09/1907
Datum priesterwijding: 24/08/1913
Aankomst in Chinamissie: 08/09/1919

Jacobs Petrus (Thaddeus)
° Asse, 19/09/1874
† Eeklo, 1956
Intrededatum: 18/09/1895
Datum priesterwijding: 21/12/1901
Aankomst in Chinamissie: 05/04/1902

Jans Joannes (Trudo)
° Sussen, 04/11/1877
† Sikoushan, 09/09/1929
Intrededatum: 20/09/1896
Datum priesterwijding: 08/09/1903
Aankomst in Chinamissie: 08/05/1906
Bisschopswijding: 01/05/1924

Janssen Gulielmus (Deodatus)
° Asten, 26/11/1869
† Turnhout, 23/08/1940
Intrededatum: 17/09/1894
Datum priesterwijding: 02/03/1901
Aankomst in Chinamissie: 13/04/1905

Kempenaers Josephus (Thomas)
° Laken, 29/06/1876
† Brussel, 01/01/1969
Datum priesterwijding: 1900
Aankomst in Chinamissie: 20/12/1905

Kleinenbroich Hugo Wilhelmus (Cassianus)
° Crefeld (Borussia), 20/03/1857
† Hasselt, 05/12/1926
Intrededatum: 04/10/1877
Datum priesterwijding: 30/09/1883
Aankomst in Chinamissie: 17/12/1890

Laurent Hubertus-Victor (Gratianus)
° Doornik, 17/01/1865
† 22/05/1900
Intrededatum: 04/10/1884
Datum priesterwijding: 03/04/1888
Aankomst in Chinamissie: 17/01/1893

Leuridan (Renatus)
° Waterloo, 01/01/1844
† San-kin, 30/07/1887
Aankomst in Chinamissie: 01/09/1873

Libens Franciscus Hubertus (Faustinus)
° Sint-Truiden, 17/05/1895
† Sartène (Corsica), 19/11/1966
Aankomst in Chinamissie: 08/01/1926

Linmans Leonardus Josephus Joannes (Bernulphus)
° Eksel, 31/01/1911
Aankomst in Chinamissie: 01/04/1940

Lippens Mauritius Desideratus (Leo)
° Eeklo, 13/10/1882
† Heusden, 19/07/1941
Intrededatum: 21/11/1900
Datum priesterwijding: 08/09/1907
Aankomst in Chinamissie: 08/10/1911

Luypaert Felix (Landelinus)
° Opwijk, 16/02/1903
Aankomst in Chinamissie: 22/01/1933

Melissen Cornelius (Seraphinus)
° Sliksat, 03/02/1876
† Hasselt, 19/06/1944
Intrededatum: 17/09/1894
Datum priesterwijding: 1900
Aankomst in Chinamissie: 22/11/1901

Mensaert Alfons Karel Constinus (Georgius)
° Tienen, 06/12/1909
† Herent, 15/03/1970
Intrededatum: 12/09/1927
Datum priesterwijding: 20/08/1933
Aankomst in Chinamissie: 23/12/1938

Merchier Theophilus (Arnulphus)
° Poesele, 11/06/1881
† Mechelen, 16/11/1969
Intrededatum: 22/09/1898
Datum priesterwijding: 08/09/1905
Aankomst in Chinamissie: 04/11/1910

Merkelbach Andreas (Beda)
° Lieshout, 18/06/1880
† Yichang, 09/07/1914
Aankomst in Chinamissie: 05/01/1913

Mestdagh Desiderius (Julianus Joseph)
° Waarschoot, 23/03/1908
† Dusseldorf, 14/08/1975
Intrededatum: 12/09/1927
Datum priesterwijding: 19/08/1934
Aankomst in Chinamissie: 10/02/1937

Mevis Maurice Arthur Gustaaf Georges (Felix)
° Tongeren, 10/04/1882
† Jingzhou, 01/01/1949
Datum priesterwijding: 1908
Aankomst in Chinamissie: 05/01/1913

Meyers Gulielmus (Gulielmus)
° Vaux, 28/07/1884
Aankomst in Chinamissie: 07/04/1913

Moerman Henricus (Abel-Rumoldus)
° Passendale, 20/11/1905
† Nagano (Japan), 26/04/1978
Intrededatum: 17/09/1924
Datum priesterwijding: 16/08/1931
Aankomst in Chinamissie: 19/12/1933

Moris Petrus Johannes (Joannes Berchman)
° Linde-Peer, 25/01/1884
† Mechelen, 10/09/1964
Intrededatum: 20/09/1902
Datum priesterwijding: 29/08/1909
Aankomst in Chinamissie: 08/09/1919

Oomsels Petrus Johannes (Bonifacius)
° Peer, 01/01/1851
† Wuhan, 08/09/1886
Intrededatum: 09/09/1869
Datum priesterwijding: 10/06/1876
Aankomst in Chinamissie: 01/04/1878

Papin Clemens (Basilius)
° Gorges, 07/11/1849
† Centraal-Shanxi, 17/05/1913
Aankomst in Chinamissie: 23/08/1883

Peeters Jan Auguste Michel Leonce (Hermes)
° Turnhout, 10/02/1905
Aankomst in Chinamissie: 23/12/1938

Peeters Matthaeus Franciscus Hubertus (Seraphicus)
° Stokkem, 13/07/1905
Aankomst in Chinamissie: 17/02/1938

Peirsman Raphaël (Eugenianus)
° Kruibeke, 26/05/1904
Aankomst in Chinamissie: 19/12/1933

Perlot Leopoldus (Maternus)
° Antwerpen, 28/10/1886
† Mechelen, 06/03/1969
Intrededatum: 09/03/1906
Datum priesterwijding: 24/08/1913
Aankomst in Chinamissie: 01/12/1920

Put Martinus Maria (Dunstanus)
° Helchteren, 10/11/1893
† Taipei, 22/02/1974
Intrededatum: 06/01/1915
Datum priesterwijding: 20/08/1922
Aankomst in Chinamissie: 14/09/1927

Quétin Lambertus Joseph (Anselmus)
° Zolder, 26/10/1900
† Shanghai, 27/05/1945
Intrededatum: 01/08/1924
Aankomst in Chinamissie: 1930

Reilly (Radolphus)
° USA
Provincie: Holy Name (USA)
Aankomst in Chinamissie: 1930

Reynolds (Wilfridus)
° Manchester, 12/11/1845
† Cha-che-sin, 02/07/1883
Datum priesterwijding: 1873
Aankomst in Chinamissie: 01/02/1874

Robberecht Georges Ernestus (Florentius)
° Tielt, 22/04/1875
† Shazidi, 19/07/1904
Intrededatum: 23/09/1892
Datum priesterwijding: 04/09/1898
Aankomst in Chinamissie: 13/12/1899

Robert Carolus Ludovicus (Mauritius)
° Rupelmonde, 07/03/1853
† Henan, 18/09/1921
Intrededatum: 30/04/1873
Datum priesterwijding: 18/09/1880
Aankomst in Chinamissie: 06/02/1882

Sammels Cornelius (Donatus)
Lekenbroeder
° Wolvertem, 01/01/1852
† Xishahe, 13/04/1928
Aankomst in Chinamissie: 12/12/1902

Scallen (Hugo)
† Tongyuanfang, 06/05/1928
Aankomst in Chinamissie: 10/04/1886

Selen Pieter (Gaspar)
Lekenbroeder
° Knokke, 03/02/1858
† Jinanfu (Shandong), 01/01/1900
Intrededatum: 28/09/1882
Aankomst in Chinamissie: 1886

Serdobbel Marc (Leontius)
° Gent, 19/08/1890
† Badong, 13/03/1921
Intrededatum: 17/09/1908
Datum priesterwijding: 27/02/1915
Aankomst in Chinamissie: 01/12/1920

Serryn Camiel (Victorinus)
° Knokke-Heist, 11/07/1907
Intededatum: 17/09/1932
Datum priesterwijding: 14/08/1938
Aankomst in Chinamissie: 20/04/1940

Smeets Wilhelmus Marie (Monulphus)
° Helchteren, 18/09/1894
† Heusden, 14/01/1972
Intrededatum: 02/10/1914
Datum priesterwijding: 01/04/1922
Aankomst in Chinamissie: 29/03/1923

Soissong Joannes Baptista (Solanus)
° Wallscheid, 06/09/1879
Aankomst in Chinamissie: 1929

Stas Petrus (Lucidius)
° 's Heren-Elderen, 16/02/1908
Aankomst in Chinamissie: 1936

Sterkendries Ludovicus (Marcellus)
° Overhespen, 30/01/1865
† Leuven, 10/01/1928
Intrededatum: 05/10/1881
Datum priesterwijding: 22/12/1888
Aankomst in Chinamissie: 03/01/1894

Stolle Augustinus (Victor)
Lekenbroeder
° Lokeren, 19/06/1868
† Shahsi, 25/09/1943
Intrededatum: 12/02/1892
Datum priesterwijding: 01/10/1916
Aankomst in Chinamissie: 13/04/1897

Teunissen Joannes (Peregrinus)
° Weert, 08/01/1882
† 's-Gravenvoeren, 23/12/1943
Datum priesterwijding: 1906
Aankomst in Chinamissie: 04/11/1910

Theunissen Pieter Jozef (Beatus)
° Vroenhoven, 22/02/1906
† Tongeren, 17/12/1990
Datum priesterwijding: 16/08/1931
Aankomst in Chinamissie: 23/12/1938

Timmer (Bonifacius)
Lekenbroeder
° Haarlem
† 1903
Aankomst in Chinamissie: 01/03/1884

Timmer (Odoricus)
° Haarlem, 18/12/1859
†1943
Datum priesterwijding: 1883
Aankomst in Chinamissie: 01/03/1884

Timmers Joannes Gerardus (Angelus)
° Uden, 03/04/1864
† Yichang, 18/08/1946
Intrededatum: 28/04/1879
Datum priesterwijding: 18/09/1886
Aankomst in Chinamissie: 17/12/1890

Turf Aloise Alphonse (Hermenigildis)
° Aarsele, 10/01/1886
† Shanghai, 08/05/1948
Intrededatum: 17/09/1904
Datum priesterwijding: 27/09/1911
Aankomst in Chinamissie: 07/04/1913

Ufert (Dominicus)
° Spanje, 01/11/1850
† 1917
Aankomst in Chinamissie: 06/06/1878

Uyttenbroeck Ignatius (Thomas Aquinus)
° Lier, 14/07/1898
† Leuven, 02/02/1973
Aankomst in Chinamissie: 21/09/1927

Van Avermaet Jozef Seraphinus (Didacus)
Lekenbroeder
° Lokeren, 30/12/1860
† Lokeren, 10/09/1949
Intrededatum: 25/07/1884
Aankomst in Chinamissie: 28/03/1897

Van Damme Marcel Louis Rosalie (Daniel-Marie)
° Lokeren, 01/07/1911
Datum priesterwijding: 20/12/1937
Aankomst in Chinamissie: 17/02/1938

Van den Bosch Petrus August (Achilleus)
° Roubaix, 01/01/1877
† Yichang, 26/07/1941
Intrededatum: 13/09/1897
Datum priesterwijding: 1904
Aankomst in Chinamissie: 05/11/1908

Van der Borght Franciscus (Clementinus)
° Asse, 10/04/1893
Datum priesterwijding: 1922
Aankomst in Chinamissie: 08/01/1924

Van de Veegaete Renatus (Agnellus)
° Merelbeke, 11/03/1905
† Mechelen, 29/05/1981
Intrededatum: 20/09/1927
Datum priesterwijding: 20/08/1933
Aankomst in Chinamissie: 18/01/1936

Van de Wynckel Emilius (Aurelius)
° Sint-Jan-in-Eremo, 24/02/1852
† Leuven, 19/11/1934
Aankomst in Chinamissie: 15/11/1890

Vander Straeten Edmundus (Valentinus)
Lekenbroeder
° Etikove, 24/10/1870
† Tielt, 28/09/1962
Intrededatum: 23/03/1898
Aankomst in Chinamissie: 07/04/1913

Van Gestel Gabriël-Petrus Adrianus (Gabriël)
° Wuustwezel, 19/04/1846
† Yantai (Shandong), 28/07/1906
Intrededatum: 09/10/1867
Datum priesterwijding: 30/05/1874
Aankomst in Chinamissie: 01/05/1876

Van Moerzeke Paul Emile Mathilde (Florentius)
° Lokeren, 20/06/1902
† Mechelen, 1960
Aankomst in Chinamissie: 1930

Van Nieuwenhuyse Joseph Antonius Aloysius (Generosus)
° Tielt, 06/11/1892
Aankomst in Chinamissie: 08/01/1924

Van Noppen Joannes Petrus (Candidus)
° Gruitrode, 24/01/1908
Aankomst in Chinamissie: 23/12/1938

Vanrutten Antonius (Honoratus)
° Landen, 04/08/1891
† Eeklo, 22/07/1962
Intrededatum: 17/09/1910
Datum priesterwijding: 19/08/1917
Aankomst in Chinamissie: 29/03/1923

Van Ruyteghem Emilius (Wenceslaus)
° Overmere, 13/07/1884
† Shih-liu-hung, 07/07/1917
Intrededatum: 23/09/1903
Datum priesterwijding: 28/08/1910
Aankomst in Chinamissie: 18/01/1914

Van Sever Franciscus (Ubaldus)
° Wezembeek-Oppem, 26/05/1889
† Hongkong, 01/01/1958
Intrededatum: 01/03/1909
Datum priesterwijding: 1915
Aankomst in Chinamissie: 08/09/1919

Van Steenwinckel Edmondus (Methodius)
° Humbeek, 15/05/1891
† Mechelen, 08/03/1969
Intrededatum: 16/09/1913
Datum priesterwijding: 20/03/1920
Aankomst in Chinamissie: 01/12/1920

Van Voorden Ludovicus (Robertus)
° Antwerpen, 08/08/1877
† Yichang, 28/01/1943
Intrededatum: 18/09/1895
Datum priesterwijding: 15/08/1902
Aankomst in Chinamissie: 13/04/1905

Van Weert Joannes Ludovicus (Godefridus)
° Vlijtingen, 26/06/1903
† Kisenge, 01/01/1966
Aankomst in Chinamissie: 22/01/1933

Van Weert Nicolaus (Bruno)
° Vlijtingen, 13/02/1894
† Sikoushan, 09/09/1929
Intrededatum: 15/09/1912
Datum priesterwijding: 20/08/1922
Aankomst in Chinamissie: 08/01/1924

Vercauteren Josephus (Pancratius)
° Sint-Niklaas, 01/01/1890
† Sint-Niklaas, 01/01/1951
Datum priesterwijding: 1915
Aankomst in Chinamissie: 21/03/1920

Vercruysse Polydorus Emilius (Polydorus)
° Lochristi, 07/05/1867
† Jingzhou, 16/02/1927
Intrededatum: 03/10/1883
Datum priesterwijding: 30/03/1891
Aankomst in Chinamissie: 01/11/1894

Verhaeghe Constantinus (Julianus)
Lekenbroeder
° Torhout, 10/01/1870
† Leke, 08/06/1940
Intrededatum: 12/12/1900
Aankomst in Chinamissie: 05/04/1902

Verhaeghen Emmanuel (Fredericus)
° Mechelen, 10/05/1872
† Shazidi, 19/07/1904
Intrededatum: 22/09/1891
Datum priesterwijding: 05/03/1898
Aankomst in Chinamissie: 14/11/1903

Verhaeghen Joseph Petrus (Theotimus)
° Mechelen, 19/02/1867
† Shazidi, 19/07/1904
Intrededatum: 03/10/1883
Datum priesterwijding: 22/05/1890
Aankomst in Chinamissie: 01/11/1894
Bisschopswijding: 19/04/1900

Vlaminck Laurentius Maria (Matthias)
° Waasmunster, 27/11/1875
† Vaalbeek, 1960
Datum priesterwijding: 1901
Aankomst in Chinamissie: 10/12/1902

Vorsters Joannes Godefridus (Xaverius)
° Reusel, 01/05/1857
† Uin-chi, 04/11/1894
Aankomst in Chinamissie: 25/09/1885

Vrijdaghs Isidorus Petrus (Fidelis)
° Nieuwerkerken, 24/08/1887
† Sartène (Corsica), 1969
Datum priesterwijding: 1913
Aankomst in Chinamissie: 07/03/1922

Wantz Henricus (Piatus)
° Dorscheid, 26/07/1884
† Mechelen, 01/01/1968
Intrededatum: 17/09/1904
Datum priesterwijding: 28/08/1910
Aankomst in Chinamissie: 18/01/1914

Wiaux Marius Ghislain Joseph (Odilo)
° Mellet, 30/05/1892
Datum priesterwijding: 1916
Aankomst in Chinamissie: 01/12/1920

Wouters Josephus (Gaudentius)
° Kester, 01/01/1886
Datum priesterwijding: 1912
Aankomst in Chinamissie: 21/03/1920

Bijlage 5
Inlandse priesters uit het apostolisch vicariaat Zuidwest-Hubei (1870-1940)

Chang (Nicolaus)
° Shanghai, 1841
† Yichang, 1894
Datum priesterwijding: 1872

Chang (Thomas)
° China (Fengchankong), 19/12/1901
Datum priesterwijding: 1928

Fou (Jacobus)
(1935: onderpastoor Laifeng)

Gan (Josephus)
† China, 26/04/1938
Studies: Urbanianum (Rome)
Datum priesterwijding: 1937

Gan (Valentinus)
° Jingzhou, 14/02/1850
† Yichang, 1908
Intrededatum: 04/10/1866
Datum priesterwijding: 1878

Gao (Jean-Baptiste)
1933: Institut Catholique (Parijs)
1936: Rijsel

Geng (Ignatius)
° Shanghai, 04/08/1840
† Jingzhou, 29/01/1912
Intrededatum: 01/05/1870
Datum priesterwijding: 1872

Guang (Matthaeus)
° Jingmen, 1858
† Yichang, 1927
Intrededatum: 04/10/1881
Datum priesterwijding: 1889

Hou (Joannes)
° Jingmen, 1881
Datum priesterwijding: 17/04/1910
1938: voorgesteld als apostolisch prefect van Shashi

Hou (Stephanus)
° Jingmen, 10/09/1859
† Yichang, 05/02/1910
Intrededatum: 04/10/1881
Datum priesterwijding: 1889

Huang (Franciscus-Xaverius)
° Jiangsou, 1835
† Shanghai, 1876
Datum priesterwijding: 1864

Kong (Andreas)
° Changluo, 15/09/1860
† Yichang, 16/11/1918
Intrededatum: 04/10/1881
Datum priesterwijding: 1889

Kong (Bonaventura)
Intrededatum: 1931
Eenvoudige geloften: 1933

Kong (Franciscus)
Intrededatum: 1931
Eenvoudige geloften: 1933

Kong (Michaël)
Priester van de eerste orde
Professie: 1933
Studies: Sint-Antoniuscollege (Rome), 1933

Li (Augustin)
° Danzishan, 1892
Datum priesterwijding: 1917

Li (Franciscus)
° 1933
Datum priesterwijding: 01/08/1951

Li (Paulus)
° Jingmen, 1865
† Shihuaiqiao, 15/11/1931
Datum priesterwijding: 1892

Li (Petrus-Aloysius)
° Jingmen, 1893
Datum priesterwijding: 1922

Liang (Jacobus)
° Jingmen, 1893
Datum priesterwijding: 1922

Luo (Joachim)
° Shanxi, 1831
† Jingzhou, 1891
Datum priesterwijding: 1856

Luo (Thomas)
° Jingzhou
Datum priesterwijding: 19/03/1927

Peng (Mattheus)
° Oost-Hubei, 1828
† Jingzhou, 01/07/1888
Datum priesterwijding: 1852

Peng (Paulus)
° Jianglin, 05/02/1867
Intrededatum: 04/10/1893
Datum priesterwijding: 1892

Shi (Bartholomeüs)
° Jingmen, 1883
Datum priesterwijding: 1911

Shi (Josephus)
Datum priesterwijding: 1938
Studies: Urbanianum (Rome)

Shi (Paulus)
° Jingmen, 1860
† Jingmen, 1891
Datum priesterwijding: 1889

Sun (Antonius)
Studies: Urbanianum (Rome)
Datum priesterwijding: 1937

Tian (Ladislaüs)
° Jingzhou, 1889
Datum priesterwijding: 1914

Wang (Leo)
° Jingmen, 1865
Datum priesterwijding: 1891

Xiang (Franciscus)
° Lanpin
Datum priesterwijding: 19/03/1927

Xie (Paulus)
° Gongyan, 1890
† 1924
Datum priesterwijding: 1922

Yuan (Thomas)
° Gongan, 1883
Datum priesterwijding: 1910

Zhou (Martinus)
° Jiangli, 1866
† Yichang, 19/06/1901
Datum priesterwijding: 1891
Studies: Urbanianum (Rome)

Zou (Matthaeus)
1899: in Yichang

Bijlage 6
Lijst van Chinese plaats- en persoonsnamen

In dit werk is geopteerd voor het Pinyin als transliteratiesysteem, dat voor het ogenblik het meest gangbare is. Het transcriptiesysteem van de Belgische minderbroeders sloot in een eerste fase dicht aan bij de Franse transliteratie (Debesse), terwijl het als gevolg van de toenemende Angelsaksische invloed in de Yangzi-vallei geleidelijk meer onder de invloed kwam van de Engelse transliteratie (Wade-Giles). Als naslagwerken bij de omzetting zijn gebruikt: *Times Atlas of China* (voor de geografische plaats-aanduiding) en *Les missions en Chine* (voor de Chinese karakters van kleinere plaatsnamen en kerkelijke indelingen). Van veel kleine lokaliteiten zijn in de bronnen verschillende schrijfwijzen teruggevonden. Alternatieve schrijfwijzen vindt men in onderstaande lijst tussen vierkante haakjes []. Van sommige plaatsnamen zijn de karakters niet teruggevonden en is het Pinyin onzeker. Deze namen zijn aangeduid met een *. Provincienamen werden vet afge-drukt. Bij plaatsnamen wordt de provincie tussen haakjes weergegeven.

Plaatsnamen

Debesse → Wade-Giles → Pinyin (provincie)

Amoy → Hsia-men → Xiamen (Fujian)
Anhwei → **Anhui**
Canton → Kuang-chou → Guangzhou (Guangdong)
Ch'ang Chiang → Yangtze → Yangzi (Chiangjiang)
Cha-che-sin → Zhazhexin (Hubei)
Changteh → Changde (Hunan)
Chan-hia-gouei [Chan-hia-gouie] → Shanjinhe* (Hubei)
Chan-kin-ho (Hubei) → zie: Chan-hia-gouei
Cha-tse-ti → Shazidi* (Hubei)
Che-cheou → Shih-shou → Shishou (Hubei)
Che-kouen-kia → Shigunjia* (Hubei)
Che-nan [Che-lan] → Shinan, Enshi (Hubei)
Che-tse-pao → Shizibao* (Hubei)
Chefoo [Yen-t'ai] → Yantai (Shandong)
Chekiang → **Zhejiang**
Chien-shih → Jianshi (Hubei)
Chung-king → Ch'ung-ch'ing → Chongqing (Sichuan)
En-shih → Enshi (Hubei)
Fa-ts'ioe-joui → ? (Hubei)
Fong-chan-kang → Fengchankong* (Hubei)
Foochow → Fu-chou → Fuzhou (Fujian)
Fukien → **Fujian**
Hai-kia-pa → Haijiaba* (Hubei)
Han-fang → Hanfang (Jiangxi)
Han-fong → Hanfeng (Hubei)
Hank'eou [Hankow] → Han-k'ou → Hankou (Hubei)
Han-yang → Hanyang (Hubei)
Heilungkiang → **Heilongjiang**
Hengchow → Hengzhou (Hunan)

Hin-chan → Xinchang* (Hubei)
Hin-koe-tchou → Xingouzhou (Hubei)
Honan → **Henan**
Hoa-li-lin [Houa-eul-lin] [Houa-li-l'in] [Hwaliling] → Hualiling (Hubei)
Huen-guen → Hsüan-en → Xuanen (Hubei)
Hoen-t'i-tse → Hutize (Hubei)
Ho-fong → Ho-feng → Hefeng (Hubei)
Ho-kia-ko → Hejiage (Hubei)
Hopeh → **Hebei**
Houa-kia-pai → Huajiabai (Hubei)
Hunan → **Hunan**
Hu-kia-iuin → Xujiaying (Hubei)
Huwang-she-k'ang → Huangshikang (Hubei)
Hou-pe → Hupeh → **Hubei**
Hsien-feng → Xianfeng (Hubei)
Hu-quam → Huguang
Ile tan ko → ? (Hubei)
Inner Mongolia → Nei Mongol Zizhiqu → **Nei Menggu Zizhiqu**
I-tchang → I-ch'ang → Yichang (Hubei)
I-tu → I-tu → Yidu (Hubei)
Jam Kia Ho → Changjinhe* (Hubei)
Ja-ts'io-lin → Yaquelin* (Hubei)
Ja-ts'io-choui → Yaqueshui* (Hubei)
Jehol → Jehol → Jehol (Hopeh)
Jen-he-iuen → (Hubei)
K'ai-feng → Kaifeng (Henan)
K'ai-ping → Kaiping (Hebei)
Kansu → **Gansu**
Kanton → Guangzhou (Guangdong)
K'eoui hien kong [K'eoui hien kang] → Kuixiangang* (Hubei)
K'eou-sien-kang [Keou-shien-han] (Hubei) → zie: K'eou hien kong
Kiangling → Chiang-ling → Jiangling (Hubei)
Kiang-lin → Jianglin (Hubei)
Kiangsi → **Jiangxi**
Kiang-sou → Jiangsou (Hubei)
Kiangsu → **Jiangsu**
Kiangtsin → Jiangjin (Sichuan)
Kien-che → Jianshi (Hubei)
Kien-lan → Jianlan (Hubei)
Kien-li (Kin-lin) → Chien-li → Jianli (Hubei)
King-men → Ching-men → Jingmen (Hubei)
Kia-iuen-kou → Jiawenkou* (Hubei)
Kiao-kow → Qiaokou (Hubei)
Kin-iang-ho → Jingyanghe (Hubei)
Kin-tcheou-fou [Kinchow] → Ching-chou → Jingzhou (Hubei)
Kirin → **Jilin**
Kong-gan → Kung-an → Gongan (Hubei)
Kou-tchao-pin [K'ou-ts'ao-pin] → Koucaobin* (Hubei)
Kou-tcheou [Koui-tcheou] (Hubei) → zie: Kou-tchao-pin
K'uen-long-t'in → Kunlongting* (Hubei)
K'un-ming → Kunming (Yunnan)
Ku-kia-uin → Gujiawen* (Hubei)
Kulin → Gulin (Sichuan) Kuling → Guling (Guangxi)
Kwangsi → **Guangxi**
Kwangtung → **Guangdong**
Kweichow → **Guizhou**

Kwei-chow → Guizhou* (Hubei)
Lai-fong → Lai-feng → Laifeng (Hubei)
Lang-U → Langyu (Hubei)
Lan-p'in → Lanpin (Hubei)
Lao-ho-k'ou [Laohokow] → Laohekou (Hubei)
Le-iang → Leyang (Hubei)
Liaoning → **Liaoning**
Li-tch'uen [Li-tsoan] [Litchoan] → Li-ch'uan [Lichwan] → Lichuan (Hubei)
Li-tse-tsan [Li-tse-tsao] → Lizicao* (Hubei)
Lyhsien [Licheng] [Lihsien] → Lixian* (Hubei)
Ly-xan (Hubei) → zie: Li-tsoan*
Macau → Macao
Mandchoukuo → **Manzhouguo**
Ma-tcha-p'in [Mei-tse-p'in] → Machapin* (Hubei)
Ma-xe-li (Hubei) → zie: Ma-tcha-p'in*
Nanking → Nan-ching → Nanjing (Jiangsu)
Ni-ho → Nihe (Hubei)
Ningsia → **Ningxia Huizu Zizhiqu**
Nin-kou-tchou → Ninkouzhou* (Hubei)
Ning-po → Ningbo (Zhejiang)
Ou-fong → Wu-feng → Wufeng (Hubei)
Ou-tch'ang-fou → Wuhan (Hubei)
Patong → Badong (Hubei)
Paoking [Paotingfu] → Baojing* (Hubei)
Peking → Pei-ching → Beijing (Hebei)
Pei-p'ing → Beiping (Hebei)
Petcheli → Pei-chih-li → Beizhili (Hebei)
Peyang [Pe jam] → Beiyang* (Hubei)
Puchi → Puche (Hubei)
Se-k'eou-shan → Shekoushan (Hubei)
San-kia-cheam → Sanjiashan* (Hubei)
Sa ti pu → ? (Hubei)
Se-k'eou-shan → Sikoushan* (Hubei)
Se-tchuen → Szechwan → **Sichuan**
Shansi → **Shanxi**
Shantung → **Shandong**
Shanghai → Shang-hai → Shanghai (Jiangsu)
Sha-shen → Shashen* (Hubei)
Sha-si → Sha-shih → Shashi (Hubei)
Sha-tse-ti → Sha-tzu-ti → Shazidi (Hubei)
Shensi → **Shaanxi**
Shih-li-p'u [Se li p'ou] → Shilipu (Hubei)
Shih-liu-hung → Shilinhong (Hubei)
Shihnan → Shinan (Hubei)
Shunking → Shunjing (Sichuan)
Sian → Hsi-an → Xi'an (Shaanxi)
Sianfu → Xi'anfu (Shaanxi)
Siang-yang-fou → Xiangyangfu (Hubei)
Siao-choui-t'ien → Xiaoshuitian* (Hubei)
Siao-me-t'ien → Xiaomeitian* (Hubei)
Siao-t'ang [Sin-tch'ang] → Xiaotang* (Hubei)
Si-cha-ho → Xishahe* (Hubei)
Sinkiang → **Xinjiang**
Sin-tch'ang [Sinchang] → Xinchang (Hubei) Sin-t'ien-pa → Xindiamba* (Hubei)
Sishan → Xishan* (Sichuan)
Siwantze → Hsi-wan-tzu → Xiwanzi (Hebei)

Song-tch'e → Sing-tzu → Songzi (Hubei)
Su-chou [Soochow] → Suzhou (Jiangsu)
Suio-choui-t'ien [Suio choui t'ien] (Hubei) → zie: Siao-choui-t'ien
Suanhwafu [Suan Huao-fou] → Xuanhuafu (Hebei)
Tang-jang → Tang-yang → Dangyang (Hubei)
Taipei → Taibei
Taiyuanfu → Taiyuan (Shanxi)
Tan-tse-shan → Danzishan (Hubei)
Tchang-kin-ho → Zhangjinhe (Hubei)
Tch'ang-kia-houi (Hubei) → zie: Tchang-kin-ho*
Tch'ang-lo → Changluo (Hubei)
Tchang iang [Tch'ang-iang] → Ch'ang-yang → Changyang (Hubei)
Tche-kiang → Zhijiang (Hubei)
Tibet → **Xizang Zizhiqu**
Tientsin → T'ien-chin → Tianjin (Hebei)
Tse-kin-lin → Caijialin (Hubei)
Tselo → (Hubei)
Ts'e-tong-k'eou → Cedonkou* (Hubei)
Tsinanfu → Jinanfu (Shandong)
Tsinghai → **Qinhai**
Tongyuenfang → Tongyuanfang* (Shaanxi)
U-ciam → ? (Hubei)
Uien-gan → Yuangan* (Hubei)
Uin-chi → Yuanzhi (Hubei)
Whampoa → Huang-p'u → Huangpu (Guangdong)
Wuchang → Wuhan (Hubei)
Xe-nan (Hubei) → zie: Che-nan
Yeh-shan-kouan [Jeh-shan-kwan] → Yeshanguan* (Hubei)
Yenki → Yanji
Yuangan → Yuangan* (Hubei)
Yungshengyu [Yong-tcheng-you] → Yongshengyu (Nei Mongol Zizhiqu)
Yungchow → Yongzhou (Hunan)
Yunnan → **Yunnan**
Zao-yang → Zaoyang (Hubei)

Persoonsnamen en andere Chinese namen

Chang Chih-tung → Zhang Zhidong
Chiang Kai-shek → Jiang Kai-shek → Jiang Jieshi
Ch'ing → Qing
chi-chin → ji-jin
Chong Chi-tung
Confucius → K'ung-Fu-Tzu → Kongfuzi
Deng Xiao-peng → Deng Xiaoping
Feng Iu-siang [Feng Yü-hsiang] → Feng Yuxiang
Foujen → Fu-jen → Furen
Ho Koueu-tsing
Hsü Shen → Xu Shen
Hung Hsiu-ch'üan → Hong Xiuquan
Kuang-hsü (1898) → Guangxu
K'ang-hsi (1692) → Kangxi
K'ang Yu-wei → Kang Youwei
Kwomintang → Guomindang
Li Hung-chang → Li Hongzhang
Lo Pa-hong → Luo Bahong Ma Chen-fou → Ma Shenfu

Pe-tang → Beitang
Sun Yat-sen → Sun Zhongskan
Tch'en Kou-jen → Zheng Gouain
Tong King-sing → Tong Kengxing
Tsung-li-yamen → Zhongliyamen
Tzu-hsi→ Cixi
Waichiaopuh (Wai Chaoi Pou) → Waijiaobu
Yuan Shih-kai → Yuan Shikai
Yü Ying-shih → Yu Yingshi

BIBLIOGRAFIE

1. Archivalische bronnen

BRUSSEL.
Archief Koninklijk Paleis.
Congo 253/11, 253/30, 253/32; Congo 255/11, 255/12; Congo II 255/13: Nota's over spoorweg in Hankou, natuurlijke rijkdommen in Henan en Hubei, invloedszones van de westerse mogendheden in China, economische belangen in Gansu, industrialisatie van het Verre Oosten (s.d., 1902).
Congo 50/1-8; 52/1-6; 54/1-32; 68/6; 145/23: Correspondance Générale (baron Edouard Empain, Gaspar Fivé, Emile Francqui, Joostens (1888-1903).
Kabinetsarchief Leopold II (Algemeen) 1454-1457: Nota's, correspondentie over Belgische expansie in China, algemene correspondentie, bezoek van Li Hongzhang aan België (1866, 1896-1903).
Van Loo, 1-8: Papieren Van Loo (1854).
Aanw. 1091: Dossier Geerts (China).
Iconografie 576: Fotocollectie over Frans-Belgische spoorweg in China, Beijing-Hankou (1899-1905).

Archief ministerie van Buitenlandse Zaken (AMBZB).
cl B, 105-108 I-III: Dossiers over Belgische missionarissen in China, het Franse protectoraat, de bescherming van missionarissen, paspoorten, correspondentie met consulaire vertegenwoordigers (1864, 1887-1911) (3 vol.).
cl B, 112: Dossiers over de uitwijzing van Belgische missionarissen in Mongolië (1901-1903).
2835 (XIII): Nota over de rol van de missionarissen op het industriële vlak (1898).
10.569: Dossiers over de bescherming van de Belgische missionarissen in China (1889, 1904, 1915-1927).
11251-11253: Dossiers over de bescherming van de Belgische missionarissen in China (1923-1938).

HONGKONG.
Archief minderbroeders, Waterloo Road, Kowloon Tong.
Papieren Alphonsus Schnusenberg[1].

LEUVEN.
KADOC.
Papieren familie de Hemptinne, 3.6. Correspondentie van Léon de Hemptinne (pater Anselme ofm, 1882-1920).

LOPPEM.
Archief benedictijnen, Sint-Andries-Brugge.
A.S.A./BM, corr. 3 (nr. 220): Correspondentie tussen Natalis Gubbels ofm en Edouard Neut osb (1930-1932).
Nève, Chine I-IV: Briefwisseling en documentatie rond de stichting van de Chinamissie, Monasterium Chengtu, financiële dossiers, "Foyer Chinois à Louvain" enz. (1922-1947).
E.N. Lebbe I/D: Nota's en correspondentie m.b.t. de contacten van Vincent Lebbe met de abdij (1917, 1926, 1928).
B.M.: Correspondentie en artikelen i.v.m. perspolemieken rond de *Bulletin des Missions* (1926-1931).

MECHELEN.
Archief Aartsbisdom Mechelen.
Fonds Mercier, XXII, 200-201; VII, 108: Zaak Vincent Lebbe, Chinese studenten in België, Chinamissies (1917-1924); Vormsel Chinezen door Vincent Lebbe (1924).

---

1. Met dank aan Dominio Gandolfi ofm voor het toesturen van kopieën.

Fonds Dessain, II en V:
Correspondentie met
Chinamissionarissen.

NEW YORK.
Archief minderbroeders, Holy Name Province.
Correspondentie Natalis Gubbels[2].

PARIJS.
Archief ministère des Affaires Etrangères (AMBZP).
Correspondance politique des consuls, 1871-1896. Chine.
Nouvelle série 1896-1918. Chine.
vol. 335-336 : Missions belges, 1899-1906.
vol. 663-664 : Protectorat religieux de la France et missions catholiques, 1898-1914.
vol. 701: Missions catholiques, 1901-1902.
Asie-Océanie, 1918-1940. Chine.
vol. 65-67 : Protectorat religieux et missions catholiques, 1917-1922.
vol. 252-260: Protectorat religieux et missions catholiques, 1922-1929.
vol. 649-656: Protectorat religieux de la France et missions en Chine, 1933-1940.
Guerre 1939-1945. Vichy Asie. Chine.
vol. 187-196 : Protectorat français sur les catholiques et missions catholiques, 1944-1955.

ROME.
Archief Propaganda Fide (SCPF).
Acta, 1870-1922.
Atti della commissione per l'esame e l'approvazione delle Regole e Costituzione de' nuovi Istituti Religiosi.
Collegi vari. Vollegi esteri, 1882-1892.
Scritture Riferite nei Congressi. Belgio e Olanda. Cina e regni adiacenti, 1863-1890, vol. 20-34.
Nuova Serie (N.S.), 1893-1922, rubrica 5, 18, 60 en 130.

Archief minderbroeders, generalaat (AGOFM).
Oude fondsen.
SD/ Procura Generale. Varia (obediënties, missieregisters enz.).
SE/ Procura Riform.-Recoll.
Moderne fondsen.
SJ/ Segretaria. Protocolli.

SJ254-SJ261/ Copia Lettere. Kopieën van de uitgaande post van het generalaat naar de Chinamissies (1911-1938) (6 vol.).
SK/ Segretaria. Provincie.
SK132-SK138/ Lettere. Correspondentie tussen de Belgische provincie van Sint-Jozef en het generalaat (1877-1953) (7 vol.).
SK541-SK590/ Cina. Correspondentie van de franciscaanse missieoversten uit China met het generalaat (1870-1945) (49 vol.).
SL/ Segretaria. Schematismi.
SL8. Overzicht van het franciscaans missiepersoneel in 1870.
SM/ Segretaria. Provincie.
SM98-99/ Cina. Correspondentie van diverse aard (1897-1901, 1924-1934) (2 vol.).
Andere fondsen.
M/ Missiones.
MH/ Hankou.

SINT-TRUIDEN.
Archief minderbroeders (ASTOFM).
Missie-archief.
SIN A 1 - SIN A 11: Algemene dossiers rond de Chinamissie (Annales Christianitates, taalschool, personalia, inlandse zusters, franciscanessen missionarissen van Maria, seminarie, Japanse internering.
SIN C 1 - SIN C 3: Cartografie.
Ma 1 - Ma 17: Correspondentie, persoonlijke notities van de Belgisch-franciscaanse martelaren in China.

---

2. Met dank aan Cyprian C. Lynch ofm en Bonaventure Hayes ofm voor het toesturen van kopieën.

SIN Me 1 - SIN Me 33: Foto-albums, losse foto's en ander audio-visueel materiaal m.b.t. de Chinamissie.
SIN P 1 - SIN P 7: Tijdschriften m.b.t. de Chinamissie.

Algemeen archief.
A-Z, Personalia: Correspondentie, persoonlijke notities en notities van diverse aard, alfabetisch geordend per persoon (138 dozen m.b.t. Chinamissionarissen).

1-437, Nalatenschapsdozen: Correspondentie, persoonlijke notities en notities van diverse aard, geordend per persoon (31 dozen m.b.t. Chinamissionarissen).
Pho-SIN 1 - Pho-SIN 4: foto-archief Chinamissionarissen.
Pho-OFM 1 - Pho-OFM 169: foto-archief minderbroeders (algemeen); (80 dozen m.b.t. Chinamissionarissen).

VENETIE.
Archief minderbroedersklooster San Michele in Isola (AVENOFM).
Archief van het aartsbisdom Hankou, sectio B.
134-139: Instructies, circulaires en decreten van de Propaganda Fide, onder kard. Alexius Franchi (1874-1878) (134.11), kard. Joannes Simeoni (1878-1892) (134.21), kard. Ledochowski (1892-1902) (135.1), kard. Hieronymus Gotti (1902-1916) (136.1.), kard. Dominicus Serafini (1916-1918) (137.1), kard. Gulielmus M. van Rossum (1918-1933) (138.1, 138.2), kard. Petrus Fumasoni Biondi (1933-1940) (139.1, 139.3); Correspondentie van de kard. pref. van de Propaganda Fide, kard. G.M. van Rossum, kard. Fumasoni Biondi met de apostolische delegaat Celso Costantini (138.3), Marius Zanin (139.4) en andere bisschoppen in China (138.7).
311-314: Verslagen van de regionale bisschoppenconferenties: april-mei 1880 (311.2), mei 1887 (312.12), okt. 1904 (312.2), mei 1910 (313.13), 1914 (313.22), febr. 1920 (313.31), mei 1922 (313.4), mei 1932 (314.13), juni 1933 (314.22), juni 1934 (314.31), mei 1935 (314.5), nov. 1936 (314.6).
351-356: Correspondentie van de apostolisch vicarissen van Zuidwest-Hubei met de apostolisch vicarissen van Hankou (1871-1944); statistieken van de geestelijke toestand van Zuidwest-Hubei (1871-1926).
471-475: Correspondentie van Europese missionarissen van Zuidwest-Hubei met de apostolisch vicarissen van Hankou (1871-1947).
476: Correspondentie van inlandse priesters van Zuidwest-Hubei met de apostolisch vicarissen van Hankou (1857-1944).
852: Correspondentie met de Belgische legatie in Beijing en het Belgische consulaat in Hankou (1915) (1898, 1929-1934).

2. Mondelinge bronnen

LEUVEN.
KADOC.
Interviews oud-Chinamissionarissen
Paul Coucke cicm, Schilde, 4, 5, 6, 7, 8, 9 mei 1986.
Trufo (Jan) Eerdekens ofm, Heusden-Zolder, 9 febr. 1987.
Vincent Grogan ofm, New York, nov. 1990 (schriftelijk).
Venantius (Aloïs) Gyselinck ofm, Mortsel, 10, 17 en 23 okt. 1986.
Roch Knopke ofm, New York, 1 nov. 1990 (schriftelijk).
Bernulf (Leonard) Linmans ofm, Hasselt, 25 sept. 1986.
Landelinus Luypaert ofm, Mechelen, 2 okt. 1986.
Hermes (Jan) Peeters ofm, Sint-Truiden, 22 sept. 1986.
Victorinus Serryn ofm, Charleroi, 5 nov. 1986.
Beatus (Jozef) Theunissen ofm, Tongeren, 22 sept., 13 okt. 1986.

3. Periodieken

Acta Ordinis Minorum. 1882-.
Acta Apostolica Sedes
Acta Sancta Sedes

Annales des Missions Franciscaines. 1861-1867.
Apostolicum. 1930-1941.
De Band. 1956-.
Het Belang van Limburg. 1953.
De Bode 1875-1963.
Bulletin de la Jeunesse Catholique Chinoise. 1924-1938.
Le Bulletin des Missions. 1924-1952.
Collectanea Commissionis Synodalis. 1927-1941.
Collectanea Sacrae Congregationis de Propaganda Fide.
Contemplation et Apostolat. 1936-1960.
Ching Feng. 1980-1993.
Franciscana. 1946-.
Kerk en Missie. 1961.
Les Missions Catholiques. 1868-1940.
Missiën in China en Congo. 1889-1907.
Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. 1945-.
Le Patriote Illustré. 1899-1901.
Revue Catholique des Idées et des Faits. 1921-1940.
SAM. 1938-.
Spectator. 1929-1939.
De Standaard. 1922, 1992.
De Stem van Sint-Antonius. 1919-.

4. Uitgegeven bronnen en werken

Adons, E. "Katholieke Aktie in China". *De Stem*, XX (1932-1933) 16-17.

Adsheat, S.A.M. *The Modernization of the Chinese Salt Administration, 1900-1920.* Cambridge, 1970.

Après la conversation. Compte rendu de la neuvième semaine de missiologie de Louvain (1931). Museum Lessianum. Section missiologique XVI. Leuven, 1931.

Arens, B. *Handbuch der katholischen Missionen.* Freiburg, 1920.

Arens, B. *Manuel des missions catholiques.* Museum Lessianum. Section missiologique III. Leuven, 1925.

Aron-Schnapper, D. en Hanet, D. "Archives orales: une autre histoire". *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, I (1980) 124-199.

Art, J. "Belgische mannelijke roepingen 1830-1975". *Spiegel Historiael*, XVI (1981) 157-162.

Art, J. *Kerkelijke structuur en pastorale werking in het bisdom Gent tussen 1830 en 1914.* Standen en Landen CXXI. Kortrijk, 1977.

Aubert, R. "Pius X, a Conservative Reform Pope" in: H. Jedin en J. Dolan, ed. *History of the Church* IX. Londen, 1981, 381-401.

Aubert, R. "The Catholic Church and the Revolution" in: H. Jedin en J. Dolan, ed. *History of the Church VII. Londen, 1981, 3-84.*

Aubin, F. "About Chinese Catholics (Late Qing - Early Republican Era)" in: J. Heyndrickx, ed. *Historiography of the Chinese Catholic Church.* Louvain Chinese Studies I. Leuven, 1994, 63-75.

Aubin, F. "Palaquin rouge et Catholicisme. Le mariage chrétien en Mongolie Chinoise. Missions belges de Scheut, 1865-1950". *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, XLVI (1990) 176-187.

Aubin, F. "Vison de la Chine à l'origine de deux sociétés missionnaires dans les années 1860 (Scheut la catholique et China Inland Mission la protestante)". *La Chine vue d'occident au XIXè: transformations de l'image. Huitième colloque internationale de sinologie de Chantilly, sept. 1995.* Ter perse.

Austin, A.J. *Saving China. Canadian Missionaries in the Middle Kingdom, 1888-1959.* Toronto, 1986.

Autour du problème de l'adaptation. Compte rendu de la quatrième semaine de missiologie de Louvain (1926). Museum Lessianum. Section missiologique VI. Leuven, 1926.

Ayers, W. *Chang Chih-tung and Educational Reform in China.* Harvard East Asian Series LIV. Cambridge, 1971.

Baan, M.A. *De Nederlandse minderbroedersprovincie sinds 1853. Sociologische verkenning van een religieuze groepering in verandering.* KULeuven. Verzameling van de school voor politieke en sociale wetenschappen CVXXXII. Assen, 1965.

Bainvel, J.V. *Hors de l'Eglise pas de salut: dogme et théologie.* Parijs, 1913.

Baker, H.D.R. *Chinese Family and Kinship.* Londen, 1979.
Barth, K. "Théologie et mission". *Le Monde Non-Chrétien*, IV (1932) 70-104.

Bastid, M., Bergère, M.C. en Chesneaux, J. *L'illusoire modernité de la guerre franco-chinoise à la fondation du parti communiste chinois (1885-1921).* Parijs, 1972.

Bauer, J.A. *Das Presseapostolat Arnold Janssens (1837-1909): seine Bedeutung für die Entfaltung der Gesellschaft des Göttlichen Wortes und die Ausbildung des Missionsbewusstseins.* Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Devini IL. Nettetal, 1989.

Baumgartner, J. "Missions in the Shadow of Colonialism" in: H. Jedin en J. Dolan, ed. *History of the Church* IX. Londen, 1981, 527-556.

Baumgartner, J. "The Development of New Churches" in: H. Jedin en J. Dolan, ed. *History of the Church* IX. Londen, 1981, 557-562.

Baumont, J.C. "La renaissance de l'idée missionnaire en France au début du XIXe siècle" in: *Les réveils missionnaires en France du moyen-âge à nos jours (XII-XX siècles). Actes du colloque de Lyon, 29-31 mai 1980.* Parijs, 1984, 201-222.

Bays, D.H. *China Enters the Twentieth Century: Chang Chih-tung and the Issues of a New Age, 1895-1909.* Michigan Studies on China. Ann Arbor, 1978.

Becker, F. *Die politische Machtstellung der Jesuiten in Sudamerika im 18. Jahrhundert: zur Kontroverse um den "Jesuitenkönig" Nikolaus I. von Paraguay.* Lateinamerikanische Forschungen VIII. Keulen, 1980.

Beckmann, J. "Die hierarchische Neuordnung in China. Ein geshichtliche Rückblick". *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, III (1947) 9-24.

Beckmann, J. *Die katholische Missionsmethode in China in neuester Zeit (1842-1912): geschichtliche Untersuchung über Arbeitsweisen, ihre Hindernisse und Erfolge.* Immensee, 1931.

Beckmann, J. "La Congregation de la Propagande de la Foi face à la politique internationale". *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, XIX (1963) 241-271.

Beckmann, J. "Resumption of Missionary Work" in: H. Jedin en J. Dolan, ed. *History of the Church* VII. Londen, 1981, 189-205.

Beckmann, J. "The First Vatican Council and the Missions" in: H. Jedin en J. Dolan, ed. *History of the Church* VIII. Londen, 1981, 199-207.

Beckmann, J. "The Missions between 1840 and 1870. The Strengthening of the Gregorian Restoration" in: H. Jedin en J. Dolan, ed. *History of the Church* VIII. Londen, 1981, 175-198.

Benedictus XV [vert. F.A.J. Van Nimwegen] *Maximum illud. Apostolische brief van paus Benedictus XV over de verbreiding van het katholiek geloof over de wereld van 30 november 1919*. Ecclesia docens. Pauselijke documenten voor onzen tijd. Hilversum, 1948.

Bennett, A.A. *Missionary Journalist in China. Young J. Allen and his Magazines, 1860-1883*. Athens, 1983.

Bennet, A.A. en Liu, K. "Christianity in the Chinese Idiom: Young J. Allen and the Early *Chiao-hui hsin pao*, 1868-1870" in: J.K. Fairbank, ed. *The Missionary Enterprise in China and America*. Harvard Studies in American-East Asian Relations. Cambridge, 1974, 159-196.

Bergère, M.-C. en Bianco, L., ed. *La Chine au XXe siècle*. 1: *D'une révolution à l'autre (1895-1949)*. Parijs, 1989.

Bernand, C. en Gruzinski, S. *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*. Parijs, 1988.

Bertini, U. *Pie XI et la médecine au service des missions*. Parijs, 1928.

Bettray, J. *Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci in China*. Analecta Gregoriana LXXVI. Rome, 1955.

Biermann, B. *Die Anfänge der neueren Dominikanermission in China*. Missionswissenschäftliche Abhandlungen und Texte X. Münster, 1927.

Billiet, J. "De katholieke zuil in Vlaanderen: ontwikkelingen in het godsdienst-sociologisch denken en onderzoek" in: J. Billiet, ed. *Tussen bescherming en verovering. Sociologen en historici over zuilvorming*. KADOC-Studies VI. Leuven, 1988, 17-39.

Billiet, J., ed. *Tussen bescherming en verovering. Sociologen en historici over zuilvorming*. KADOC-studies VI. Leuven, 1988.

Bitterli, U. [vert. R. Robertson] *Cultures in Conflict: Encounters between European and Non-European Cultures, 1492-1800*. Stanford, 1993.

Bollen, F. en Kerkhove, L. *Bibliografie der Minderbroeders van de Sint-Jozef provincie in België, 1833-1947*. Mechelen, 1950.

Bontinck, P.F. *La lutte autour de la liturgie chinoise aux XVII° et XVIII° siècle*. Leuven-Parijs, 1962.

Bosch, D.J. *Transforming Mission Paradigm Shifts in Theology of Mission*. American Society of Missiology Series XVI. Maryknoll, 1991.

Bossuyt, K. *De Belgische bijdrage in de konstruktie van de Chinese spoorweg Lung-Tsing-U-Hai (1912-1936)*. Lic.verh. Gent, 1980-1981.

Boudens, R. "De negentiende-eeuwse missionaire beweging" in: R. Boudens, ed. *Rond Damiaan*. KADOC-Studies VII. Leuven, 1989, 17-40.

Boudens, R., ed. *Rond Damiaan*. KADOC-Studies VII. Leuven, 1989.

Bourgeois, A. "La propagande protestante en China" in: *Semaine de Missiologie, 9, 10 en 11 sept. 1924*. Leuven, [1924], 17-19.

Bowie, F., Kirkwood, D., Ardener, Sh., ed. *Women and Missions. Past and Present. Anthropological and Historical Perceptions*. Cross-cultural Perspectives on Women XI. Providence, 1993.

Boxer, C.R. *Portuguese Conquest and Commerce in Southern Asia, 1500-1750*. Londen, 1985.

Braeckman, A. "Postmodernismen: stijloefeningen van een moderniteit 'sans gêne'". *Onze Alma Mater, Leuvense perspectieven*, XLVII (1993) 391-409.

Breslin, T.A. *China, American Catholicism and the Missionary*. University Park and Londen: Pennsylvania State University Press, 1980.

Brou, A. "Les statistiques dans les anciennes missions". *Revue d'Histoire des Missions*, VI (1929) 361-384.

Bruls, J. "De missiearbeid van 1850 tot Vaticanum II" in: L.J. Rogier en R. Aubert, ed. *Geschiedenis van de Kerk* IX. Hilversum-Antwerpen, 1975.

Buckley Ebrey, P. en Watson, J.L. *Kinship Organization in Late Imperial China 1000-1940*. Berkeley-Los Angeles-Londen, 1986.

Camps, A. "De katholieke missionaire beweging van 1492 tot 1789" in: F.J. Verstraelen e.a., ed. *Oecumenische inleiding in de missiologie. Teksten en konteksten van het wereldchristendom*. Kampen, 1988, 222-229.

Camps, A. "De katholieke missionaire beweging van 1789 tot nu" in: F.J. Verstraelen e.a., ed. *Oecumenische inleiding in de missiologie. Teksten en konteksten van het wereldchristendom*. Kampen, 1988, 236-243.

Camps, A. *Het derde oog. Van een theologie in Azië naar een Aziatische theologie. Afscheidscollege ter gelegenheid van het aftreden als gewoon hoogleraar in de Missiologie in de faculteit der Godgeleerdheid aan de Katholieke Universiteit Nijmegen op vrijdag 16 maart 1990*. Nijmegen, 1990.

Carbonneau, R. "The Passionists in Twentieth Century China: Politics and Mission" in: J. Heyndrickx, ed. *Historiography of the Chinese Catholic Church. Nineteenth and Twentieth Centuries*. Louvain Chinese Studies I. Leuven, 1994, 76-85.

Carey, W. *An Enquiry into the Obligation of Christians to Use Means for the Conversion of the Heathen*. Londen, 1934.

Caulfield, C. *Only a Beginning: the Passionists in China, 1921-1931*. Union City, 1990.

Ch'en, J. *China and the West: Society and Culture, 1815-1937. The History of Human Society*. Londen, 1979.

Ch'en, J. "The Chinese Communist Movement to 1927" in: J.K. Fairbank en D. Twitchett, ed. *The Cambridge History of China* XII-1. Cambridge-Londen, 1982, 505-526.

Ch'en, J. "The Communist Movement 1927-1937" in: J.K. Fairbank en D. Twitchett, ed. *The Cambridge History of China* XIII. Cambridge-Londen, 1982, 168-229.

Chang, H. *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907*. Harvard East Asian Series LXIV. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

Chao, P. *Chinese Kinship*. Londen-Boston-Melbourne, 1983.

Charbonnier, J. *Histoire des chrétiens de Chine*. Parijs, 1992.

Charbonnier, J. "The Interpretation of Christian History in China. Chinese and Christian Criteria" in: J. Heyndrickx, ed. *Historiography of the Chinese Catholic Church. Nineteenth and Twentieth Centuries*. Louvain Chinese Studies I. Leuven, 1994, 37-51.

Charles, P. *Etudes missiologiques*. Museum Lessianum. Section missiologique XXXIII. Mechelen, 1956.

Charles, P. "La formation des élites" in: *Les élites en pays de mission. Compte rendu de la cinquième semaine de missiologie de Louvain.* Leuven, 1927, 12-21.

Charles, P. "La théologie des missions". *Les Missions Catholiques*, NS, I (1951) 68-80.

Charles, P. *Les dossiers de l'action missionnaire. Manuel de missiologie.* 5 dln. Leuven-Brussel, 1927-1928.

Charles, P. "Les universités en pays de mission" in: *Autour du problème de l'adaptation. Compte rendu de la quatrième semaine de missiologie de Louvain.* Leuven, 1926, 117-127.

Charles, P. *Missiologie. Etudes, rapports, conférences.* Leuven-Brussel-Parijs, 1939.

Charles, P. "Questions sociales et missions" in: *Problèmes sociaux et missions. Le rôle des laïcs dans les missions. Rapport et compte rendu de la douzième et treizième semaine de missiologie.* Leuven, 1951-1952, 14-23.

Chen, L.F. en Liu, S.S. [vert. J. Needham] *The Confucian Way: a New and Systematic Study of the "Four Books".* Londen, 1987.

Cheng, Y.W. *Postal Communication in China and its Modernization 1860-1896.* Cambridge, 1970.

Chesneaux, J. *L'Asie orientale aux XIXe et XXe siècles: Chine, Japon, Indie, Sud-Est asiatique.* Nouvelle Clio: l'histoire et ses problèmes XXXXV. Parijs, 1973.

Cheza, M. *Le chanoine Joly (1847-1909) et la méthodologie missionnaire.* Leuven, 1963.

Cheza, M. "Le chanoine Joly, inspirateur du Père Lebbe? Un moment du débat sur la rénovation des méthodes missionaires". *Revue Théologique de Louvain*, XIV (1983) 302-327.

Chih, A. *L'occident 'Chrétien' vu par les Chinois vers la fin du XIXe siècle (1870-1900).* Parijs, 1962.

Ching, J. *Confucianism and Christianity: A Comparative Study.* Institute of Oriental Religions. Tokyo, 1977.

Christensen, T. en Hutchison, W. R., ed. *Missionary Ideologies in the Imperialist Era: 1880-1920.* Aarhus, 1982.

Clement, R. "De huizen in Europa" in: D. Verhelst en H. Daniëls, ed. *Scheut vroeger en nu 1862-1987. Geschiedenis van de Congregatie van het Onbevlekt Hart van Maria C.I.C.M.* Leuven, 1991, 143-161.

Clendinnen, I. "Franciscan Missionaries in Sixteenth-Century Mexico" in: J. Obelkevich e.a. *Disciplines of Faith: Studies in Religion, Politics and Patriarchy.* Londen, 1987, 229-244.

Clendinnen, I. *Aztecs: an Interpretation.* Cambridge, 1993.

Cloet, M. en Colllin, L., ed. *Het bisdom Gent (1559-1991): vier eeuwen geschiedenis.* Gent, 1991.

Cloet, M., Janssens de Bisthoven, B. en Boudens, R., ed. *Het bisdom Brugge (1559-1984): bisschoppen, priesters, gelovigen.* Brugge, 1984.

Cohen, P.A. *China and Christianity. The Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism 1860-1870.* Cambridge, 1977[3].

Cohen, P.A. "Christian Missions and their Impact to 1900" in: D. Twitchett en J.K. Fairbank, ed. *The Cambridge History of China* X-1. Cambridge-Londen, 1978, 543-590.

Cohen, P.A. *Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past.* New York, 1984.

Cohen, P.A. "Littoral and Hinterland in Nineteenth Century China: the 'Christian' Reformers" in: J.K. Fairbank, ed. *The Missionary Enterprise in China and America.* Harvard Studies in American-East Asian Relations. Cambridge, 1974, 159-196.

Cohen, P.A. "The Anti-christian Tradition in China". *Journal of Asian Studies*, XX (1961) 169-175.

Colloque international de sinologie, Chantilly, 1977. Les Rapports entre la Chine et l'Europe au temps des lumières. Parijs, 1980.

Comby, J., Gadille J. en Prud'homme, C. *Bibliographie d'histoire religieuse contemporaine: acculturation du Christianisme hors d'Europe.* Lyon, 1981.

Coomans, M. *Evangelisatie en Kultuurverandering: onderzoek naar de verhouding tussen de evangelisatie en de socio-culturele veranderingen in de adat van de Dajaks van Oost-Kalimantan (bisdom Samarinda) Indonesië.* Sanct-Augustin, 1980.

Cornelissen, J.F. *Pater en Papoea: ontmoeting van de Missionarissen van het H. Hart met de cultuur der papoea's van Nederlands Zuid-Nieuw-Guinea (1905-1963): een wetenschappelijke proeve op het gebied van de godgeleerdheid.* Kampen, 1988.

Costantini, C. *L'art chrétien dans les missions. Manuel d'art pour les missionnaires.* Parijs-Brugge, 1949.

Costantini, C. [vert. J. Bruls] *Réforme des missions au XXe siècle.* Doornik, 1960.

Cummins, J.S., ed. *Jesuit and Friar in the Spanish Expansion to the East.* Collected Studies Series CCXXXVII. Londen, 1986.

Cussac, G. "Les missions de la péninsule Indo-Chinoise et de Philippines" in: S. Delacroix e.a. *Les missions contemporaines: 1800-1957. Histoire Universelle des Missions Catholiques* III. Parijs, 1958, 229-256.

D'Ursel, C. "Souvenirs d'une mission diplomatique en Chine". *La Revue Nouvelle*, V (1950) 456-468.

Daniel, E.D. *The Franciscan Concept of Mission in the High Middle Ages.* Kentucky, 1975.

Dauchez, H. *Guide médical du missionnaire et de l'explorateur colonial à l'usage des missionnaires, des religieuses, des infirmiers isolés.* Parijs, 1908.

Daye, P. "Léopold II, Francqui et les affaires de Chine". *Courrier Médical et Pharmaceutique*, VI (1937) 347-355.

de Bary, W.T. *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-heart.* Neo-Confucian Studies. New York, 1981.
de Bary, W.T. en I. Bloom, ed. *Principle and Practicality: Essays in Neo-Confucianism and Practical Learning.* New York, 1979.

de Beer, F. "Sint-Franciscus en de Islam". *Concilium* IX (1981) 16-27.

de Chateaubriand, F.R. *Génie du christianisme.* 2 dln. Parijs, 1966.

Dehergne, J. "De l'université l'Aurore (Shanghai). Problèmes sociaux. Shanghai, Les Missions et le prolétariat" in: *Rapports et compte rendu de la vingt-troisième semaine de missiologie de Louvain.* Leuven, 1953, 89-103.

Delacroix, S. "Le déclin des missions modernes" in: *Histoire universelle des missions catholiques* II. Parijs, 1957, 363-394.

Delacroix, S. e.a. *Les missions contemporaines: 1800-1957. Histoire universelle des missions catholiques* III. Parijs, 1958.

Delcourt, H.-Ph. *Dom Jehan Joliet (1870-1937). Un projet de monachisme bénédictin chinois.* Parijs, 1988.

de Lubac, H. *Catholicisme, les aspects sociaux du dogme.* Parijs, 1965.

De Maeyer, J. "De Belgische volksbond en zijn antecedenten" in: E. Gerard, ed. *De christelijke arbeidersbeweging in België, 1891-1991.* KADOC-Studies XI. II. Leuven, 1991, 18-64.

De Maeyer, J. "Katholiek reveil, kerk en kunst", in P.A.M. Geurts e.a., *J.A. Alberding Thijm, 1820-1889. Erflater van de negentiende eeuw.* KDC-bronnen en Studies XXIV. Baarn, 1992, 81-100.

De Maeyer, J. "Kunst en politiek. De Sint-Lucasscholen tussen ultramontaanse orthodoxie en drang naar maatschappelijk-culturele vernieuwing" in: J. De Maeyer, ed. *De Sint-Lucasscholen en de neogotiek, 1862-1914.* KADOC-Studies V. Leuven, 1988, 57-124.

De Maeyer, J., ed. *De Sint-Lucasscholen en de neogotiek, 1862-1914.* KADOC-studies V, Leuven, 1988.

De Maeyer, J. en Wynants, P., ed. *De Vincentianen in België, 1842-1992.* KADOC-Studies XIV. Leuven, 1992.

De Maeyer, J., Heyrman, P. en Quaghebeur, P. "Een glorierijk verleden: de Vincentianen in Gent (1845-1992)" in: J. De Maeyer en P. Wynants, ed. *De Vincentianen in België, 1842-1992.* KADOC-Studies XIV. Leuven, 1992, 279-316.

de Maleissye, M.-Th., ed. *Femmes en mission. Actes de la XIe session du CREDIC à Saint-Flour, août 1990.* Collection du CREDIC IX. Lyon, 1991.

de Moreau, E. *Les missionnaires belges de 1804 à nos jours.* Brussel, 1944.

de Rivière, P. *Vie de mgr. de Forbin-Janson, missionnaire, évêque de Nancy et de Toul, primat de Lorraine, fondateur de la Sainte-Enfance.* Parijs, 1891.

De Selliérs de Moranville, A. "Les trois préoccupations constantes de Léopold II". *Les Cahiers Historiques,* V (1970) 103-104.

De Volder, N. en Duchateau, A.A. *Enquête over de Kloosterroepingen in België. Seminarie voor godsdienstsociologie.* Leuven, 1958.

de Waele, W. *Historische achtergrond van de kinder- en jeugdjaren van mgr. Christiaens (1837-1857).* Mechelen, 1957.

Dillenberger, J. en Welch, C. *Protestant Christianity: Interpreted through its Developments.* New York, 1954.

Dinet, D. "Le jansénisme et les origines de la déchristianisation au XVIIIe siècle. L'exemple des pays de l'Yonne" in: L. Hamon, ed. *Du jansénisme à la laïcité. Le jansénisme et les origines de la déchristianisation.* Parijs, 1988, 1-34.

Doppelfeld, B., ed. *Mönche und Missionare. Wege und Weisen benediktinischer Missionsarbeit.* Münsterschwarzacher Studien LIX. Münsterschwarzach, 1988.

Du Bois, A. "L'échec du projet de corps expéditionnaire belge contre les Boxeurs". *Les cahiers Lesvoriques,* XXXVII (1968) 71-78.

Duchesne, A. "La dissolution de la légion belge en Chine (1900)". *Carnet de la Fourragère*, III (1950) 193-216.

Duchesne, A. "Les aspects diplomatiques du projet d'expédition belge en Chine en 1900". *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, XXXII (1954) 77-96.

Duchesne, A. "Quand les Belges devaient partir pour la Chine. Un projet d'expédition contre les Boxeurs (1900)". *Carnet de la Fourragère*, I (1948) 24-48, 62-82.

Dufourq, E. *Les aventurières de Dieu. Trois siècles d'histoire missionnaire française.* Les traversées d'histoire. Parijs, 1993.

Dujardin, C. "Het gebruik van mondelinge bronnen. Toelichting in verband met een interviewproject van oud-Chinamissionarissen". *De Leiegouw*, (maart 1987) 111-118.

Dujardin, C. "Historiography and Christian Missions in China. Case- study of the Belgian Franciscans in S.W.-Hubei (1870-1954). Methodology, presentation of an interpretative scheme" in: J. Heyndrickx, ed. *Historiography of the Chinese Catholic Church. Nineteenth and Twentieth Centuries.* Louvain Chinese Studies I. Leuven, 1994, 86-104.

Dujardin, C. "La Chine vue par les franciscains belges (1872-1914). Pessimisme culturel et pragmatisme missionnaire". *La Chine vue d'occident au XIXè: transformations de l'image. Huitième colloque internationale de sinologie de Chantilly, sept. 1995.* Ter perse.

Dujardin, C. "Liturgie en inculturatie in de Chinamissie (1870-1940): in het keurslijf van de Ritenstrijd" in: J. Lamberts, ed. *Liturgie en inculturatie. Verslagboek van het twaalfde liturgiecolloquium van het Liturgisch Instituut van de K.U.Leuven, oktober 1995.* Leuven-Amersfoort, 1996, 139-159.

Dujardin, C. "Modaliteiten voor een interdisciplinaire geschiedschrijving. Operationalisering van het inculturatieconcept. Een methodologische terreinverkenning". Onuitgegeven documentatie.

Dujardin, C. "Onderwijs en missiestrategie (1872-1940). Een case-study over de Chinamissies". *Pedagogisch Tijdschrift*, XXI (1996) 129-144.

Dujardin, C. "Christian Missions in China (1870-1950). Oral History as an Adequate Source for the Study of Multiculturalism" in: *Memory and Multiculturalism, International Conference of Oral History, Siena-Lucca, 25-28 februari 1993"*, Siena-Lucca, 1993, 199-212.

Dujardin, C. "Christian Missions in China (1870-1950). Oral History as an Adequate Source for the Study of Multiculturalism". *Historia Y Fuente Oral*, 1994, 184-200.

Dujardin, C. "Van pionier tot dienaar. Profiel van de Belgische missionaris in historisch perspectief" in: R. Boudens, ed. *Rond Damiaan.* KADOC-Studies VII. Leuven, 1989, 115-188.

Dumoulin, M. en Stols, E. *La Belgique et l'Etranger au XIXe et XXe siècles.* Recueil de travaux d'histoire et de philologie XXXIII. Louvain-la-Neuve-Brussel, 1987.

Duperray, E. *La doctrine missionnaire des papes en cinq encycliques.* Parijs, 1960.

Eastman, L.E. "Nationalist China during the Nanking Decade 1927-1937" in: J.K. Fairbank en D. Twitchett, ed. *The Cambridge History of China* XIII. Cambridge-Londen, 1982, 116-167.

Eastman, L.E. "Nationalist China during the Sino-Japanese War 1937-1945" in: J.K. Fairbank en D. Twitchett, ed. *The Cambridge History of China* XIII. Cambridge-Londen, 1982, 547-608.

Elman, B.A. *From Philosophy to Philology: Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China*. Harvard East Asian Monographs CX. Cambridge, 1984.

Elman, B.A. "The Chinese Exam System". *Journal of Asian Studies*, L (1991).

Eppink, A., ed. *Cultuurcontact en cultuurconflict, acculturatie in het Romeinse rijk tot en met de komst van de islam*. Muiderberg, 1988.

Eserloh, E. "The pontificate of Adrian VI" in: H. Jedin en J. Dolan, ed. *History of the Church* V. Londen, 1981, 104-113.

Esherick, J. *Reform and Revolution in China: the 1911 Revolution in Hunan and Hubei*. Berkeley, 1976.

Esherick, J. *The Origins of the Boxer Uprising*. Berkeley, 1987.

Espectatio Gentium. Compte rendu de la treizième semaine de missiologie de Louvain (1935). Museum Lessianum. Section missiologique XXIV. Leuven, 1935.

Eto, S. "China's International Relations 1911-1931" in: J.K. Fairbank en D. Twitchett, ed. *The Cambridge History of China* XIII. Cambridge-Londen, 1982, 75-115.

Fairbank, J.F. "Assignment for the '70s". *American Historical Review*, LXXIV (1969) 877.

Fairbank, J.K. "Introduction: the Old Order" in: *The Cambridge History of China* X: *Late Ch'ing 1800-1911*, dl. 1. Cambridge, 1978, 1-34.

Fairbank, J.K. *La grande révolution chinoise, 1800-1989*. Parijs, 1989.

Fairbank, J.K. "Maritime and Continental in China's History" in: J.K. Fairbank en D. Twitchett, ed. *The Cambridge History of China* XII. Cambridge-Londen, 1982, 1-27.

Fairbank, J.K. "The Creation of the Treaty System" in: *The Cambridge History of China*. X: *Late Ching, 1800-1911*, dl. 1. Cambridge, 1978, 213-264.

Fairbank, J.K., ed. *The Missionary Enterprise in China and America*. Harvard Studies in American-East Asian Relations. Cambridge, 1974.

Fairbank, J.K. en Feuerwerker, A., ed. *Republican China 1912-1949. The Cambridge History of China* XIII. Cambridge-Londen-New York, 1986.

Fairbank, J.K. en Liu, K., ed. *Late Qing, 1800-1911. The Cambridge History of China* XI, dl. 2. Londen-New York, 1980.

Fairbank, J.K. en Reischauer, E.O. *China: Tradition and Transformation*. Sydney, 1979.

Fairbank, J.K. en Teng, S. *Ch'ing Administration: Three Studies*. Harvard-Yenching Institute Studies XIX. Cambridge, 1961.

Fay, P.W. *The Opium War, 1840-1842: Barbarians in the Celestian Empire in the Early Part of the Nineteenth Century and the War by which they Forced her Gates Ajar*. Chapel Hill, 1975.

Feuerwerker, A. "Economic Trends, 1912-1949" in: J.K. Fairbank en D. Twitchett, ed. *The Cambridge History of China* XII. Cambridge-Londen, 1982, 28-127.

Feuerwerker, A. "The Foreign Presence in China" in: J.K. Fairbank en D. Twitchett, ed. *The Cambridge History of China* XII. Cambridge-Londen, 1982, 128-208.

Fishel, W.R. *The End of Extraterritoriality in China.* New York, 1974.

Fleming, P. *Chosen for China. The California Province Jesuits in China, 1928-1957. A Case Study in Mission and Culture.* Doct.verh. Berkeley, 1986.

Fontana, J. "Faits majeurs de l'évolution de la mission chrétienne au XXième siècle. Les définitions Romaines" in: J. Gadille, ed. *La mutation des modèles missionnaires.* Lyon, 1983, 23-28.

Foucher, L. *La philosophie catholique en France au XIXe siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle (1800-1880).* Bibliothèque de la société d'histoire ecclésiastique de la France. Parijs, 1955.

Francq, A. *Geschiedenis van het traditionalisme aan de universiteit te Leuven (1835-1867).* Doct.verh. Leuven, 1956.

Frisch, M. *A Shared Authority. Essays on the Craft and Meaning of Oral and Public History.* Albany, 1990.

Frisque, J. "Hors de l'Eglise, il n'y a pas de salut". *Eglise Vivante,* VII (1955) 98-107.

Frochisse, J.M. *La Belgique et la Chine. Relations diplomatiques et économiques, 1839-1909.* Université de Louvain. Ecole des sciences politiques et sociales XXIX. Brussel, 1936.

Frostin, C. "Pouvoir royal et missions lointaines: le personnel missionnaire français au XVIIe et XVIIIe siècles" in: *Les réveils missionnaires en France: du moyen âge à nos jours (XIIe-XXe siècles).* Parijs, 1984, 129-144.

Furth, C. "Intellectual Change: from the Reform Movement to the May Fourth Movement, 1895-1920" in: J.K. Fairbank en D. Twitchett, ed. *The Cambridge History of China* XII. Cambridge-Londen, 1982, 322-405.

Gadille, J. "La transversale contemplative des modèles missionnaires" in: J. Gadille, ed. *La mutation des modèles missionnaires.* Lyon, 1983, 29-38.

Gadille, J. "Mission chrétienne et cultures". *Revue d'Histoire Ecclesiastique,* LXXXV (1990) 705-719.

Gadille, J., ed. *La mutation des modèles missionnaires au XXe siècle: expériences d'inculturation chrétienne. Cours de missiologie historique.* Les cahiers de l'Institut catholique de Lyon XII. Lyon, 1983.

Gagnon, F.-M. *La conversion par l'image. Un aspect de la mission des jésuites auprès des Indiens du Canada au XVIIe siècle.* Montréal, 1975.

Garnier, H. *Introduction à la vie réelle du père Lebbe.* 2 dln. Dijon, 1948-1951.

Garnier, H. *Les missionnaires de Chine répondent à M. Levaux.* Dijon, 1948.

Garrett, S. "Sisters all. Feminism and the American Women's Missionary Movement" in: T. Christensen en W.R. Hutchison, ed. *Missionary Ideologies in the Imperialist Era: 1880-1920.* Aarhus, 1982, 221-230.

Garrett, S. *Social Reformers in Urban China: The Chinese YMCA 1895-1926.* Cambridge, 1970.

Garrett, S. "Why They Stayed: American Church Politics and Chinese Nationalism in the Twenties" in: J.K. Fairbank, ed. *The Missionary Enterprise in China and America.* Cambridge, 1973, 283-310.

Geertz, C. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. Londen, 1993.

Gemelli, A. *Het franciscanisme*. Turnhout, 1938.

Gemelli, A. *La mortalità dei Missionari. Pubblicazioni della Università Cattolica del S. Cuore*. Serie Ottava: Statistica II. Milaan, 1926.

Generale constituties van de orde der minderbroeders. Alverna, 1947.

Gerard, E. "Cardijn, arbeidersbeweging en Katholieke Actie (1918-1945)" in: *Cardijn. Een mens, een beweging*. KADOC-Jaarboek 1982. Leuven, 1983, 119-145.

Gerard, E. *De katholieke partij in crisis. Partijpolitiek leven in België (1918-1940)*. Leuven, 1985.

Gerard, E., ed. *De christelijke arbeidersbeweging in België, 1891-1991*. 2 dln. KADOC-Studies XI. Leuven, 1991.

Gernet, J. *A History of Chinese Civilization*. Cambridge-Londen-New York, 1982.

Gernet, J. *Chine et Christianisme. Action et réaction*. Bibliothèque des histoires. Parijs, 1982.

Gernet, J. *Le monde chinois*. Destins de monde. Parijs, 1972.

Gianmarco, R. *Crise des missions en Chine: la polemique née autour du Bulletin des Missions (1926-1931)*. Lic. verh. Louvain-la-Neuve, 1994.

Gilles, A. "Liturgie et adaptation missionnaire". *Le Bulletin des Missions*, XXX (1934) 38-46.

Glazik, J. "The Springtime of the Missions in the Early Modern Period" in: H. Jedin en J. Dolan, ed. *History of the Church* V. Londen, 1981, 575-614.

Glüer, W. *Christliche Theologie in China: T.C. Chao, 1918-1956*. Missionswissenschaftliche Forschungen XIII. Gutersloh, 1979.

Gonzalez, J.M. *Historia de las misiones dominicanas de China*. 5 dln. Madrid, 1955-1967.

Grande, L. "Les possibilités de la Belgique de Léopold I comme puissance coloniale". *Bulletin de l'Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer*, VI (1964) 1338-1386.

Grele, R.J., ed. *Subjectivity and Multiculturalism in Oral History*. New York-Westport-Londen, 1992.

Grosse-Aschhoff, A. *The Negotiations between Ch'i-ying and Lagrané from 1844 to 1846*. New York, 1950.

Gründer, H. *Christliche Mission und deutscher Imperialismus. Eine politische Geschichte ihrer Beziehungen während der deutschen Kolonialzeit (1884-1914) unter besonderer Berücksichtigung Afrikas und Chinas*. Paderborn, 1982.

Gruzinski, S. *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique Espagnol*. Bibiothèque des Histoires. Parijs, 1988.

Gubbels, N. "De formatione sociali sodalium Actionis Catholicae". *Collectanea Commissionis Synodalis*, IX (1936) 397-418.

Gubbels, N. "Introductio in Actionem Catholicam". *Apostolicum*, IV (1933) 204-213.

Gubbels, N. *La donation totale. Retraite missionnaire*. Parijs, 1931.

Gubbels, N. "L'exposition missionnaire du Vatican 1925. La participation franciscaine". *Acta Ordinis Minorum*, XLV (1926) 25-30, 117-123, 180-184, 206-208, 230-232, 242-245, 282-285; XLVI (1927) 20-25, 86-91, 109-114, 180-188.

Gubbels, N. "Le musée missionnaire et ethnographique du Latran". *Acta Ordinis Minorum*, XLVII (1928) 35-38.

Gubbels, N. *Leven en marteldood van monseigneur Theotimus Verhaeghen, minderbroeder, apostolisch-vikaris van Zuid-West Houpé, titelvoerend bisschop van Siena*. Mechelen, 1906.

Gubbels, N. *L'exposition missionnaire du Vatican et le musée Missionnaire ethnographique du Latran (1925-1927)*. Ad Claras Aquas, 1928.

Gubbels, N. *Praxis Missionalis in Vicariatu Apostolico de Ichang*. Wuchang, 1935.

Habermas, J. *Der philosophische Diskurs der Moderne: zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main, 1986.

Haers, J. *Kardinaal Mercier en het modernisme: een onderzoek vanuit de Oeuvres Pastorales*. Leuven, 1986.

Hammer, K. *Weltmission und Kolonialismus. Sendungsideen des 19. Jahrhunderts im Konflikt*. München, 1981.

Hamon, L., ed. *Du jansénisme à la laïcité: le jansénisme et les origines de la déchristianisation*. Parijs, 1988.

Hanssen, A. *Conduire les Chinois au Christ. L'apostolat des Pères de Scheut au vicariat apostolique de Hsi-Wan-Tsu (1920-1943)*. Lic.verh. Luik, 1985.

Hanssen, A. "Les méthodes d'évangélisation des Péres de Scheut durant l'entre-deux-guerres en Mongolie". *Belgisch Tijdschrift voor Nieuwste Geschiedens*, XVII (1986) 461-486.

Hao, Y. en Wang, E. "Changing Chinese Views of Western Relations, 1840-95" in: J.K. Fairbank, ed. *The Cambridge History of China* XI. New York, 1980, 142-201.

Hartley, T.J.A. *Thomistic Revival and the Modernist Era*. Saint Michael's in Toronto Studies in Religion and Theology. Dissertation Series I. Toronto, 1971.

Hartwich, R. *Steyler Missionare in China. 1. Missionarische Erschliessung Südshantungs, 1879-1903*. Studia Instituti missiologici Societatis Verbi Divini XXXII. Nettetal, 1983.

Hartwich, R. *Steyler Missionare in China. 2. Bischof A. Henningshaus ruft Steyler Schwestern, 1904-1910*. Studia Instituti missiologici Societatis Verbi Divini XXXVI. Nettetal, 1985.

Hartwich, R. *Steyler Missionare in China. 3: Republik China und Erster Weltkrieg, 1911-1919*. Studia Instituti Missiologici Societas Verbi Divini XXXX. Nettetal, 1987.

Hartwich, R. *Steyler Missionare in China. 4. Geistlicher Führer seiner Chinamissionare Rev.mus P. Wilh. Gier, 1922*. Analecta Societas Verbi Divini LXI. Rome, 1988.

Hartwich, R. *Steyler Missionare in China. 5. Aus Kriegruinen zu neuen Grenzen, 1920-1923: Beitrage zu einer Geschichte*. Analecta Societas Verbi Divini LXI. Rome, 1989.

Hartwich, R. *Steyler Missionare in China. 6. Auf den Wegen des Chinesischen Burgerkrieges 1924-1926: Beitrage zu einer Geschichte*. Analecta Societas Verbi Divini LXI. Rome, 1991.

Havet, J. "L'assistance médicale dans les missions catholiques" in: *La médecine dans les missions. Conférences données à l'Institut Catholique de Paris*. Parijs, 1929, 102-130.

Havet, J. "Les médicins missionnaires" in: *Autour du problème de l'adaptation. Compte rendu de la quatrième semaine de missiologie de Louvain*. Leuven, 1926, 166-175.

Hazen, K. *Minderbroedersprovincie Sint-Jozef in België. Overleden paters, broeders, fraters, 1842-1975*. Tielt, 1980.

Headrick, D.R. *The Tools of Empire: Technology and European Imperialism in the Nineteenth Century*. New York, 1981.

Heimbucher, M. *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*. 2 dln. Paderborn-Wenen, 1965[2].

Hellemans, S. *Strijd om de moderniteit. Sociale bewegingen en verzuiling in Europa sinds 1800*. KADOC-Studies X. Leuven, 1990.

Henderickx, P.A. *De oudste bedelordekloosters in het graafschap Holland en Zeeland*. Hollandse Studiën X. Dordrecht, 1977.

Henkel, W. "Gestaltnahme von Bekehrungsvorstellungen bei Ordensgründungen im 19. Jahrhundert" in: *Mission, Präsens, Verkündigung, Bekehrung?* Sankt-Augustin, 1974.

Herrmann, A. *Historical and Commercial Atlas of China*. Harvard-Yenching Institute. Monograph Series I. Taipei, 1970.

Hoeberichts, J. *Franciscus en de islam*. Scripta franciscana I. Assen, 1994.

Höffner, J. *Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im golden Zeitalter*. Trier, 1972.

Holtrop, P.N. *Tussen piëtisme en reveil: het "Deutsche Christentumsgesellschaft" in Nederland, 1784-1833*. Amsterdam, 1975.

Hong, J. "Le mouvement tri-indépendant des Protestants chinois". *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, CXIV (1984) 255-269.

Hood, G.A. *Mission accomplished? The English Presbyterian Mission in Lingtung, South China. A Study of the Interplay between Mission Methods and their Historical Context*. Studien zur Interkulturellen Geschichte des Christentums XCII. Frankfurt am Main, 1986.

Hopkins, C.H. *The Rise of the Social Gospel in American Protestantism, 1865-1915*. Yale Studies in Religious Education XIV. New Haven, 1961.

Horner, N.A. *Zending en missie. Een vergelijkende studie over de protestantse en rooms-katholieke missionaire strategie*. Hilversum-Antwerpen, 1967.

Hsiao, K.C. *A Modern China and a New World: K'ang Yu-wei, Reformer and Utopian, 1858-1927*. Seattle, 1975.

Hsu, C.Y. "Late Ch'ing Foreign Relations, 1866-1905" in: J.K. Fairbank en D. Twitchett, ed., *The Cambridge History of China* XI-2. Cambridge-Londen, 1976, 115-130.

Hsu, C.Y. "The Boxer Uprising" in: J.K. Fairbank en D. Twitchett, ed., *The Cambridge History of China* XI-2. Cambridge-Londen, 1976, 70-141.

Hsu, F.L.K. *Under the Ancestors' Shadow. Kinship, Personality and Social Mobility in China*. Stanford, 1975.

Huc, E.R. *L'empire Chinois*. 2 dln. Parijs, 1857.

Huc, E.R. *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie, le Thibet et la Chine pendant les années 1844-1845 et 1846*. 2 dln. Parijs, 1850.

Hunter, J. *The Gospel of Gentility: American Women Missionaries in Turn-of-the Century China*. New Haven, 1984.

Hutchison, W.R. *Errand to the World: American Protestant Thought and Foreign Missions*. Chicago, 1987.

Hutchison, W.R. "Modernism and Missions: The Liberal Search for an Exportable Christianity, 1875-1935" in: J.K. Fairbank, ed. *The Missionary Enterprise in China and America.* Cambridge, 1974, 110-134.

Hutchison, W.R. *The Modernist Impulse in American Protestantism.* Cambridge, 1976.

Iconographie, catéchisme et missions. Actes du colloque d'histoire missionnaire de Louvain-la-Neuve. Lyon: CREDIC, 1984.

Iriarte, L. [vert. G. Van Loon] *Geschiedenis van de franciskaanse beweging.* Utrecht, 1979.

Itinerarium missionariorum. Mechelen, 1922.

Jacops, E.A. "Le premier voyage du futur Léopold II en Orient (1854-1855) d'après des documents inédits". *Bulletin de l'Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer,* II (1965) 194-224.

Jacqueline, B. "La Sacrée Congrégation 'de Propaganda Fide' et le réveil de la conscience missionnaire en France au XVIIe siècle" in: *Les réveils missionnaires en France: du moyen âge à nos jours (XIIe-XXe siècles).* Parijs, 1984, 107-118.

Jann, A. *Die katholische Missionen in Indien, China und Japan. Ihre Organisation und das portugiesische Patronat vom 15. bis 18. Jahrhundert.* Paderborn, 1915.

Janssens, A. "Het protestants missiewerk" in: *Semaine de missiologie, 9, 10 en 11 sept. 1924.* Leuven, [1924], 14.

Jedin, H. "Popes Benedict XV, Pius XI and Pius XII. Biography and Activity within the Church" in: H. Jedin en J. Dolan, ed. *History of the Church* X. Londen, 1981, 21-34.

Jedin, H., Latourette, K.S. en Martin, J., ed. *Atlas d'histoire de l'église: les églises chrétiennes hier et aujourd'hui.* Turnhout, 1990.

Jongeneel, J.A.B. "De protestantse missionaire beweging tot 1789" in: F.J. Verstraelen, ed. *Oecumenische inleiding in de missiologie. Teksten en konteksten van het wereldchristendom.* Kampen, 1988, 230-236.

Jongeneel, J.A.B. *Het redelijk geloof in Jezus-Christus: een studie over de wijsbegeerte van de Verlichting.* Wageningen, 1971.

Jongeneel, J.A.B. *Philosophy, Science and the Theology of Mission in the XIXth and XXth century. A missiological encyclopedia. 1. The philosophy and science of mission.* Studies in the Intercultural History of Christianity. Frankfurt, 1995.

Kasdorf, H. *Gustaf Warnecks missiologische Erbe. Eine biographisch-historische Untersuchung.* Giessen-Bâle, 1990.

Kervyn, L. *Méthode de l'apostolat moderne en Chine.* Hongkong, 1911.

Kim, Y. *La réaction de la presse belge à propos du sacré de six évêques Chinois (1926).* Lic.verh. Louvain-la-Neuve, 1972.

Kleinenbroich, C. "L'oeuvre de la Sainte Enfance" in: *Les Semaines Missiologiques de Louvain, 11-14 sept. 1923.* Leuven, 1923, 30-31.

Kluit, M.E. *Het protestantse reveil in Nederland en daarbuiten, 1815-1865.* Parijs-Amsterdam, 1970.

Köhler, O. "The World Plan of Leo XIII: Goals and Methods" in: H. Jedin en J. Dolan, ed. *History of the Church* IX. Londen, 1981, 3-25.

Kortleven, L.M. "Kroniek. 75 jaar missionering in China, 1873-1948" in: *Bulletijn van de Vlaamsche Minderbroedersprovincie van Sint-Jozef in België, 1922-1945*. Mechelen, 1948, 261-296.

Ku, W. "The Shaping of the Late Qing's Policy towards Christianity" in: J. Heyndrickx, ed. *Historiography of the Chinese Catholic Church. Nineteenth and Twentieth Centuries*. Louvain Chinese Studies I. Leuven, 1994, 105-124.

Kuepers, J. *China und die Katholische Mission in Sud-Shantung, 1882-1900: die Geschichte einer Konfrontation*. Steyl, 1974.

Kuhn, P.A. "The Development of Local Government" in: J.K. Fairbank en D. Twitchett, ed., *The Cambridge History of China* XIII. Cambridge-Londen, 1982, 329-360.

Kurgan-Van Hentenryk, G. *Jean Jadot, artisan de l'expansion belge en Chine*. Koninklijke Academie voor Overzeese Wetenschappen. Morele en Politieke Wetenschappen. N.R. XXIX-3. Brussel, 1965.

Kurgan-Van Hentenryk, G. *Léopold II et les groupes financiers belges en Chine. La politique royale et ses prolongements (1895-1914)*. Koninklijke Academie voor Overzeese Wetenschappen. Klasse voor Morele en Politieke Wetenschappen. Verhandelingen LXI-2. Brussel, 1971.

Kurgan-Van Hentenryk, G. "Une tentative de pénétration économique belge en Chine. La mission Fivé (1898-1900)". *Bulletin de l'Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer*, VIII (1962) 1001-1036.

Kwong, L.S.K. *A Mosaic of the Hundred Days: Personalities, Politics, and Ideas of 1898*. Cambridge, 1984.

L'accueil et le refus du christianisme. Historiographie de la conversion. Actes du colloque de Stuttgart, sept. 1985. Lyon, 1986.

L'Action Catholique aux missions. Compte rendu de la dixième semaine de missiologie de Louvain (1932). Museum Lessianum. Section missiologique XVIII. Leuven, 1932.

L'âme des peuples à évangéliser. Compte rendu de la sixième semaine de missiologie de Louvain (1928). Museum Lessianum. Section missiologique X. Leuven, 1928.

L'éducation chrétienne aux missions. Compte rendu de la onzième semaine de missiologie de Louvain (1933). Museum Lessianum. Section missiologique XX. Leuven, 1933.

La crise des missions. Compte rendu de la dix-huitième semaine de missiologie de Louvain (1947). Museum Lessianum. Section missiologique XXX. Leuven-Brussel, 1948.

La médicine dans les missions. Conférences données à l'Institut Catholique de Paris 1928-1929. Parijs, 1929.

La mission et les joies populaires. Volksvermaak in de missie. Compte rendu de la seizième semaine de missiologie de Louvain (1938). Museum Lessianum. Section missiologique. Brussel-Parijs, 1939.

La sorcellerie dans les pays de mission. Hekserij in de missielanden. Compte rendu de la quatorzième semaine de missiologie de Louvain (1936). Museum Lessianum. Section missiologique XXV. Brussel-Parijs, 1937.

Laermans, R. *In de greep van de moderne tijd: modernisering en verzuiling. Evoluties binnen de ACW-vormingsorganisaties*. Leuven, 1992.

Lafage, F. *Du refus au schisme: le traditionalisme catholique.* Parijs, 1989.

Lamberts, E. "Het ultramontanisme in België, 1830-1914" in: E. Lamberts, ed. *De kruistocht tegen het liberalisme. Facetten van het ultramontanisme in België in de 19e eeuw.* KADOC-Jaarboek. Leuven, 1984, 38-62.

Lamberts, E. "Joseph de Hemptinne: een kruisvaarder in redingote" in: E. Lamberts, ed. *De kruistocht tegen het liberalisme. Facetten van het ultramontanisme in België in de 19e eeuw.* KADOC-Jaarboek. Leuven, 1984, 64-109.

Lamberts, E. *Kerk en Liberalisme in het bisdom Gent (1821-1857): bijdrage tot de studie van het liberaal-katholicisme en het ultramontanisme.* Leuven, 1972.

Lamberts, E. "Van Kerk naar zuil: de ontwikkeling van het katholiek organisatiewezen in België in de 19de eeuw" in: J. Billiet, ed. *Tussen bescherming en verovering. Sociologen en historici over zuilvorming.* KADOC-Studies VI. Leuven, 1988, 83-133.

Lamberts, E., ed. *De kruistocht tegen het liberalisme. Facetten van het ultramontanisme in België in de 19e eeuw.* KADOC-Jaarboek. Leuven, 1984.

Langlais, J. *Les jésuites du Québec en Chine, 1918-1955.* Travaux du laboratoire d'histoire religieuse de l'université Laval III. Québec, 1979.

Langlois, C. *Le catholicisme au féminin: les congregations françaises à supérieure générale au XIXe siècle.* Parijs, 1984.

Latourette, K.S. *A History of Christian Missions in China.* Taipei, 1975[3].

Latourette, K.S. *A History of the Expansion of Christianity*, 7 dln. New York-London, 1937-1945.

Laurentin, R. *Chine et christianisme, après les occasions manquées.* S.l., 1977.

Laureys, D. *De mindere broeders van Franciscus, 1842-1992. 150 jaar minderbroeders in Vlaanderen.* Leuven, 1992.

Le Goff, J. "Apostolat mendiant et fait urbain dans la France médiévale: l'implantation des ordres mendiants. Programme-questionnaire pour une enquête". *Annales, Economies, Sociétés, Civilisation*, XXIII (1968) 335-352.

Le rôle de la femme dans les missions. Rapports et compte rendu de la vingtième semaine de missiologie de Louvain (1950). Museum Lessianum. Section missiologique XXIX. Brussel-Parijs, 1951.

Lebbe, V. *En Chine il y a du nouveau: le père Lebbe nous écrit.* Luik, 1930.

Lebbe, V. "Le clergé indigène en Chine" in: *Semaines missiologiques de Louvain, 11, 12, 13, 14 sept. 1923.* Leuven, 1923, 13.

Leclercq, J. *Vie du Père Lebbe. Le tonnerre qui chante au loin.* Doornik, 1955.

Lederer, A. *La mission du commandant A. Wittamer en Chine (1898-1901).* Koninklijke Academie voor Overzeese Wetenschappen. Klasse voor Morele en Politieke Wetenschappen. Verhandelingen N.R. XLVIII-3. Brussel, 1984.

Ledrus, M. en Charles, P. "Les directives de la Propagande en fait d'enseignement" in: *L'éducation chrétienne aux missions. Compte rendu de la onzième semaine de missiologie de Louvain (1933).* Leuven, 1933, 314-338.

Lei, R. "A propos de l'Action Catholique". *Bulletin de la Jeunesse Catholique Chinoise*, IX (1933) 670-671.

Lei, R. "Journées d'action catholique". *Bulletin de laJjeunesse Catholique Chinoise*, X (1934) 922-926.

Lemmens, L. *Geschichte der Franziskanermissionen.* Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte XII. Münster, 1929.

Leonard, E.-G. *Histoire générale du protestantisme.* Dl. 3. Parijs, 1988.

Les aspirations indigènes et les missions. Compte rendu de la troisième semaine de missiologie de Louvain. Museum Lessianum. Section missiologique IV. Leuven, 1925.

Les conversions. Compte rendu de la huitième semaine de missiologie de Louvain (1930). Museum Lessianum. Section missiologique XIV. Leuven, 1930.

Les élites en pays de mission. Compte rendu de la cinquième semaine de missiologie de Louvain (1927). Museum Lessianum. Section missiologique VIII. Leuven, 1927.

Les missions en Chine. Shanghai, 1942.

Les réveils missionnaires en France: du moyen-age à nos jours (XIIe-XXe siècles). Actes du colloque de Lyon, 29-31 mai 1980. Organisé par la société d'histoire ecclesiastique de la France et la société d'histoire du protestantisme français. Préface de Guy Duboscq e.a. Parijs, 1984.

Lesourd, P. "Le réveil des missions: Grégoire XVI (1831-1846)" in: S. Delacroix, e.a. *Les missions contemporaines: 1800-1957. Histoire Universelle des Missions Catholiques* III. Parijs, 1958, 52-71.

Lesourd, P. *Un grand coeur missionnaire: Monseigneur de Forbin-Janson (1785-1844), évêque de Nancy et de Toul, primat de Lorraine, fondateur de l'oeuvre de la Sainte Enfance.* Parijs, 1944.

Levaux, L. *Le père Lebbe, apôtre de la Chine moderne (1877-1940).* Brussel, 1948.

Levy, M.J. en Katz, M. *La modernisation en Chine et au Japon: contrastes.* Parijs, 1963.

Liao, K. *Antiforeignism and Modernization in China, 1860-1980.* Hong Kong, 1984.

Liu, K. *American Missionaries in China. Papers from Harvard Seminars.* Harvard East Asian Monographs XXI. Cambridge, 1970.

Liu, K. "Orthodoxy in Chinese Society" in: K. Liu, ed. *Orthodoxy in Late Imperial China.* Berkeley, 1990, 1-26.

Liu, K. "Socioethics as Orthodoxy: a perspective" in: K. Liu, ed. *Orthodoxy in Late Imperial China.* Berkeley, 1990, 53-102.

Liu, K., ed. *Orthodoxy in Late Imperial China.* Berkely, 1990.

Loffeld, E. "Convergences actuelles en théologie missionnaire". *Eglise Vivante*, XV (1963) 44-58, 131-146.

Loffeld, E. *De grondgedachte van missiewerk en missieactie.* Tilburg, 1942.

Loiselet, J. "L'initiation missionnaire" in: *Autour du problème de l'adaptation. Compte rendu de la quatrième semaine de missiologie de Louvain.* Leuven, 1926, 176-183.

Loome, T. M. *Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism: a Contribution to a New Orientation in Modernist Research.* Tübinger Theologische Studien XIV. Mainz, 1979.

Lutz, J.G. *China and the Christian Colleges 1850-1950.* Ithaca, 1971.

Lutz, J.G. *Chinese Politics and Christian Missions. The Anti-Christian Movements of 1920-28.* Notre Dame, 1988.

Lutz, J.G. "Karl F.A. Gützlaff: Missionary entrepreneur" in: S.W. Barnett en J.K. Fairbank, ed. *Christianity in China. Early Protestant Missionary Writings.* Cambridge, 1985, 61-88.

Lutz, J.G. "The Attitude of Karl Gützlaff towards Catholicism and Catholic Missions in China, 1830's, 1840's" in: J. Heyndrickx, ed. *Historiography of the Chinese Catholic Church. Nineteenth and Twentieth Centuries.* Louvain Chinese Studies I. Leuven, 1994, 199-205.

Lutz, J.G. "The Grand Illusion: Karl Gützlaff and Popularization of China Missions in the United States during the 1830s" in: P. Neils, ed. *United States Attitudes and Policies toward China.* New York, 1990, 46-77.

Lutz, J.G., ed. *Christian Missions in China: Evangelists of What?* Problems in Asian Civilizations. Boston, 1965.

Luykx T. *Politieke geschiedenis van België.* 2 dln. Amsterdam-Brussel, 1978.

Maas, O. *Die Wiedereröffnung der Franziskanermission in China in der Neuzeit.* Missionswissenschäftliche Abhandlungen und Texte IX. Münster, 1926.

MacNaspy, C.J. en Blanch, J.M. *Lost Cities of Paraguay: Art and Architecture of the Jesuit Reductions 1607-1767.* Chicago, 1982.

Maire, C., ed. *Jansénisme et révolution: actes du colloque de Versailles tenu au Palais des congrès les 13 et 14 octobre 1989.* Parijs, 1990.

Maires de Solesmes, ed. *La dévotion de Marie dans l'enseignement des papes.* L'enseignement des papes XIV. Solesmes, 1987.

Mann, S. en Kuhn, P.A. "Dynastic Decline and the Roots of Rebellion" in: *The Cambridge History of China* X: *Late Ch'ing 1800-1911,* dl. 1. Cambridge, 1978, 107-162.

Mariage et famille aux missions. Compte rendu de la douzième semaine de missiologie de Louvain (1934). Museum Lessianum. Section missiologique XXI. Leuven, 1934.

Marmy, E. *Les grandes encycliques missionnaires de Benoit XV à Jean XXIII.* Fribourg-Parijs, 1964.

Masini, F., ed. *Western Humanistic Culture Presented to China by Jesuit Missionaries (XVII-XVIII centuries).* Bibliotheca Instituti Historici Societatis Jesu IL. Rome, 1996.

Maus, A. *Le XXième siècle des missions. Quelques preuves de l'actualité de la question des missions, illustrées de graphiques, et suivis de l'encyclique "Maximum Illud", des plans d'étude et d'une bibliographie.* Leuven, 1928.

McDonald, R.L. *Prefecture Apostolic of Shasi.* MA-verh. New York, 1945.

Memory and multiculturalism. VIII Eight International Conference of Oral History. Siena-Lucca, 1993.

Metzger, T.A. *Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture.* Columbia University. Studies of the East Asian Institute. New York, 1977.

Metzler, J. *Die Synoden in China, Japan und Korea, 1570-1931.* Paderborn, 1980.

Metzler, J., ed. *Sacrae congregationis de Propaganda Fide. Memoria rerum, 350 anni a servizio delle missioni, 1622-1972.* 4 dln. Rome, 1971-1976.

Meulenyzer, P. "Les origines de la Semaine de Missiologie de Louvain". *Semaines Missiologiques de Louvain* (3), 1925, 11-12.

Minamiki, G. *The Chinese Rites Controversy from its Beginnings to Modern Times*. Chicago, 1985.

Monchamp, G. *Vie et Lettres du R.P. Victorin Delbrouck*. Luik-Parijs, 1902.

Monchanin, J. *Théologie et spiritualité missionnaire*. Parijs, 1985.

Moreau, A. "La relation entre l'Action Catholique et le Tiers-Ordre". *La Revue Franciscaine*, LXIX (1939), 237-249.

Moris, J.B. "De Tertio Ordine Francescano in Vicariatu Ichang". *Apostolicum*, IV (1933), 288.

Moris, J.B. "De Tertio Ordine Franciscali et Actione Catholica". *Apostolicum*, IV (1933), 133-134.

Morison, S.E., Commager, H.S. en Leuchtenburg, W.E. *A Concise History of the American Republic*. New York, 1983[2].

Morrison, K.M. "Discourse and the Accomodation of Values. Towards a Revision of Mission History". *Journal of the American Academy of Religion*, LIII (1985) 365-382.

Mulders, A. *Missiegeschiedenis*. Antwerpen, 1957.

Mulders, A. *Missiologisch bestek. Inleiding tot de katholieke missiewetenschap*. Hilversum-Antwerpen, 1962.

Müller, J. *Missionarische Anpassung als theologisches Prinzip*. Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte XXXI. Münster, 1971.

Müller, K. *Josef Schmidlin (1876-1944). Papsthistoriker und Begründer der katholischen Missionswissenschaft*. Studia Instituti Missiologici Societas Verbi Divini XLVII. Nettetal, 1989.

Müller, R. "Jean de Montecorvino (1247-1328), premier archevèque de Chine. Action et contexte missionnaire". *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, XLIV (1988) 81-109.

Mungello, D.E. *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*. Studia Leibnitiana. Supplementa. Vol. XXV. Stuttgart, 1985.

Munro, D.J., ed. *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values*. Ann Arbor: Univ. of Michigan. Center for Chinese Studies, 1985.

Naidenoff, G. *Marie-Pauline Jaricot*. Parijs, 1986.

Neill, S. *A History of Christian Missions*. The Pelican History of the Church VI. Harmondsworth, 1964.

Neill, S. *Colonialism and Christian Missions*. Londen, 1966.

Neils, P., ed., Brewer, J.C., Denning, M.B. en Golkin, A.T. *United States Attitudes and Policies towards China: the Impact of American Missionaries*. Studies on Modern China. Armork, 1990.

Neut, E. "Le bolchevisme russe et la jeunesse intellectuelle chinoise" in: *Les élites en pays de mission. Compte rendu de la sixième semaine de missiologie de Louvain (1927)*. Leuven, 1927, 199-212.

Nève, T. "La fondation de monastères en pays de mission" in: *Autour du problème de l'adaptation. Compte rendu de la quatrième semaine de missiologie de Louvain (1926)*. Leuven, 1926, 36-47.

Nimmo, D. *Reform and Division in the Franciscan Order from Saint Francis to the Foundation of the Capuchins (1226-1538)*. Bibliotheca Seraphico-Capuccina XXXIII. Rome, 1987.

Nolf, A. *Lofrede van den zeer eerweerden pater Florentius Robberecht minderbroeder wreedelijk om het leven gebracht te Cha-tse-ti (China) den 19 juli 1904. Uitgesproken in de kerk der Paters Minderbroeders te Thielt den 5 October 1904 door pater Antonius Nolf.* Mechelen, 1904.

Normae pro missionariis Provinciae S. Joseph in Belgio. Mechelen, 1934.

Nuyts, J. *A propos du Père Lebbe.* Brussel, 1956.

Obstacles à l'apostolat. Compte rendu de la septième semaine de missiologie de Louvain (1929). Museum Lessianum. Section missiologique XI. Leuven, 1929.

Ohm, T. "Die Liebe zu Gott in den nicht-christlichen Religionen. Die Tatsachen der Religionsgeschichte und die Christliche Theologie". *Zeitschrift für Missionswissenshaft*, XXXIV (1950) 158-159, 317-318.

Ordioni, P. "Les origines gallicanes de l'anticléricalisme en Auxerrois" in: L. Hamon, ed. *Du jansénisme à la laïcité. Le jansénisme et les origines de la déchristianisation.* Parijs, 1988, 167-190.

Palmen, S. *De franciscaanse derde orde en het kerkelijk recht.* Mechelen, 1930.

Papeians de Morchoven, C. "The China Missions of the Abbey of Sint-Andries near Bruges" in: J. Heyndrickx, ed. *Historiography of the Chinese Catholic Church. Nineteenth and Twentieth Centuries.* Louvain Chinese Studies I. Leuven, 1994, 305-310.

Parmentier, P. *Dr. Jozef Calbrecht: een pater Scheutist in de Vlaamse Beweging.* Lic.verh. Leuven, 1989.

Pentergast, M.C. *Havoc in Hunan. The Sisters of Charity in Western Hunan 1924-1951.* Convent Station, 1991.

Persoons, E. "Oude en nieuwe vormen van religieus leven (1384-1512)" in: *Algemene Geschiedens der Nederlanden* IV. Haarlem, 1980, 400-402.

Philips, G. *Hors de l'Eglise, point de salut.* Etudes religieuses CCXXXIII. Luik, 1929.

Pirotte, J. "Evangélisation en cultures. Pour un renouveau de la missiologie historique". *Revue Théologique de Louvain,* XVI (1986) 419-443.

Pirotte, J. *Périodiques missionnaires belges d'expression française: reflets de cinquante années d'évolution d'une mentalité, 1889-1940.* Leuven, 1973.

Pirotte, J. "Pierre Charles à Louvain, les formes d'une 'action' missionnaire" in: M. Spindler en J. Gadille, ed. *Sciences de la mission et formation missionnaire au XXième siècle. Actes de la XIIième session du CREDIC, Verona, aug. 1991.* Lyon, 1992, 67-86.

Pirotte, J. "Reconquérir la société. L'attrait du modèle de chrétienté médiévale dans la pensée catholique (fin du 19e - début du 20e siècle)" in: F. Rosart en G. Zelis, ed. *Le monde catholique et la question sociale (1891-1950).* Brussel, 1992, 31-46.

Pirotte, J., Soetens, C. en Cheza, M. *Evangélisation et cultures non Europeènnes. Guide du chercheur en Belgique Francophone.* Cahiers de Revue Théologique de Louvain XXII. Louvain-la-Neuve, 1989.

Pirouet, M.L. "Women Missionaries of the Church Missionary Society in Uganda 1896-1920" in: T. Christensen en W.R. Hutchinson, ed. *Missionary Ideologies in the Imperialist Era: 1880-1920.* Aarhus, 1982, 231-240.

Pius X, [vert. H. Boelaars] *Pascendi domini gregis, encycliek van Z.H. Paus Pius X van 8 september 1907 over het modernisme.* Ecclesia Docens. Pauselijke documenten voor onzen tijd. Hilversum, 1948.

Plattner, F.A. *Pfeffer und Seelen, die Entdeckung des See- und Landweges nach Asien.* Zürich, 1955.

Pontus, R. *Mission spéciale belge en Chine, confieé à M. Raoul Warocqué, envoyé extraordinaire de S.M. le Roi des Belges pres S.M. l'envoyer de Chine.* Brussel, 1911.

Poulat, E. *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste.* Religion et Sociétés. Doornik, 1979.

Provinciale statuten van de minderbroeders-recollecten der Belgische provincie van den heiligen Joseph, betreffende de Lekebroeders en Tertiarissen. Gent, 1873.

Prud'homme, C. "Mariage chrétien et mission chez les païens. La position de la papauté autour de 1900" in: J.-D. Durand en R. Ladous, *Histoire religieuse. Histoire globale - histoire ouverte. Mélanges offerts à Jacques Gadille.* Bibliothèque Beauchesne. Religions, société, politique XXII. Parijs, Beauchesne, 1992, 161-180.

Prud'homme, C. *Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII (1878-1903): centralisation romaine et défis culturels.* Collection de l'Ecole Française de Rome CLXXXVI. Rome, 1994.

Pye, L.W. *The Mandarin and the Cadre: China's Political Cultures.* Michigan Monographs in Chinese Studies LIX. Ann Arbor, 1988.

Raab, H. *Reich und Kirche in der frühen Neuzeit: Jansenismus, Kirchliche Reunionsversuche, Riechskirche im 18. Jahrhundert, Säkularisation, Kirchengeschichte im Schlagwort: ausgewahlte Aufsatze.* Freiburg, 1989.

Rabe, V.H. *The Home Base of American China Missions, 1880-1920.* Harvard East Asian Monographs LXXV. Cambridge, 1978.

Radtke, K. W. *Chinese and Japanese Attitudes towards Modernization in the 19th Century.* Melbourne, 1976.

Rankin, M.R., Fairbank, J.K. en Feuerwerker, A. "Introduction: Perspectives on Modern China's History" in: J.K. Fairbank en D. Twitchett, ed. *The Cambridge History of China* XIII. Cambridge-Londen, 1982, 1-73.

Raskin, A. *Prophiles CICM. Quelques figures de Scheutistes.* Rome, 1982.

Rayez, A. *Histoire spirituelle de la France.* Parijs, 1964.

Reardon, B.M.G. *Liberalism and Tradition. Aspects of Catholic Thought in Nineteenth Century France.* Cambridge-London-New York-Melbourne, 1975.

Reardon, B.M.G. *Religion in the Age of Romanticism: Studies in Early 19th Century Thought.* Cambridge, 1985.

Reardon, B.M.G., ed. *Roman Catholic Modernism. A Library of Modern Religious Thought.* Londen, 1970.

Regel en generale constituties van de orde der minderbroeders. Mechelen, 1972.

Regel en generale constituties van de orde der minderbroeders. Mechelen, 1955.

Regulae missionum. Gent, 1867.

Regulae pro P.P. Missionariis provinciae Belgicae Fratrum Minorum Recollectorum in capitulo Provinciali mense Novembris 1872 Trudonopoli legitime celebrato revisai et approbatae. Mechelen, 1882.

Reinhard, W. "Christliche Mission und Dialektik des Kolonialismus". *Historisches Jahrbuch*, CIX (1989) 353-370.

Renaud, R. *Le diocèse de Süchow (Chine). Champ apostolique des Jésuites canadiens de 1918 à 1955*. Montréal, 1982.

Rennstich, K. *Die zwei Symbole des Kreuzes. Handel und Mission in China und Sudostasien*. Stuttgart, 1988.

Rétif, A. "L'avènement des jeunes églises: Benoit XV (1914-1922), Pie XI (1922-1939), Pie XII" in: S. Delacroix, ed. *Histoire universelle des missions catholiques* III. Parijs, 1958, 126-158.

Rétif, A. "La grande expansion des missions" in: S. Delacroix, ed. *Histoire universelle des missions catholiques* III. Parijs, 1958, 90-125.

Rétif, A. "La période des explorations: Pie IX (1846-1878)" in: S. Delacroix, ed. *Histoire universelle des missions catholiques* III. Parijs, 1958, 72-89.

Rétif, A. "Les missions de Chine et de Corée" in: S. Delacroix, ed. *Histoire universelle des missions catholique* III. Parijs, 1958, 257-288.

Ricci, M. [vert. D. Lancashire en P. Hu Kuo-chen], Malatesta, E.J., ed. *The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i)*. Variétés sinologiques. Nouvelle série LXXII. Taipei, 1985.

Rivinius, K.J. "Interdependenz von Politik und Evangelisation in China". *Historisches Jahrbuch*, CIX (1989) 387-420.

Rivinius, K.J. "Josef Schmidlins zweite Missionsstudiereise nach Ostasien im Jahr 1930." *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, XLII (1986) 175-204.

Rivinius, K.J. *Weltlicher Schutz und Mission. Das deutsche Protektorat über die katholische Mission von Süd-Shantung*. Bonner Beiträge zür Kirchengeschichte XIV. Keulen, 1987.

Roegiers, J. "De gedaanteverwisseling van het Zuidnederlandse ultramontanisme, 1750-1830" in: E. Lamberts, ed. *De Kruistocht tegen het Liberalisme. Facetten van het ultramontanisme in België in de 19e eeuw*. KADOC-Jaarboek. Leuven, 1984, 11-37.

Roest Crollius A.A. "What is so new about Inculturation? A Concept and its Implications". *Gregorianum*, LIX (1978) 721-738.

Roggen, H. "De Belgische franciscaanse derde orde als massabeweging rond de eeuwwisseling (1897-1905)". *Franciscana*, XLVI (1991) 105-134.

Roggen, H. *De franciskaanse lekenbeweging. Een historisch-pastorale studie*. 2 dln. Mechelen, 1966.

Ronan, C.E., ed. *East Meets West: the Jesuits in China 1582-1773*. Chicago, 1988.

Ross Kinsler, F. "Mission and Context: the Current Debate about Contextualization". *Evangelical Mission Quarterly*, XIV (1978) 23-29.

Rule, P. "Chinese-centered Mission History" in: J. Heyndrickx, ed. *Historiography of the Chinese Catholic Church. Nineteenth and Twentieth Centuries*. Louvain Chinese Studies I. Leuven, 1994, 52-62.

Rule, P. *K'ung-tzu or Confucius: the Jesuit Interpretation of Confucianism*. East Asian Series. Sydney, 1986.

Rutayisire, P. *La christianisation de Rwanda (1900-1945). Méthode missionnaire et politique selon Mgr. Léon Classe*. Fribourg, 1987.

Rutten, J. "Les obstacles à l'évangélisation en Chine" in: *Obstacles à l'apostolat. Compte rendu de la septième semaine de missiologie de Louvain (1929)*. Leuven, 1929, 28-61.

Sabatier, P. *La vie de Saint-François d'Assise*. Parijs, 1894[14].

Sanders, N. "Historische beschouwing over het protestantisme in verband met hun missiewerk" in: *Semaine de missiologie, 9,10 en 11 sept. 1924*. Leuven, [1924], 15-16.

Schlesinger, A. M. jr. "The Missionary Enterprise and Theories of Imperialism" in: J.K. Fairbank, ed. *The Missionary Enterprise in China and America*. Cambridge, 1974, 336-373.

Schmidlin, J. *Das gegenwärtige Heidenapostolat im Fernen Osten*. Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte XIII. Münster, 1929.

Schmidlin, J. *Katholische Missionsgeschichte*. Steyl, 1924.

Schmidlin, J. *Katholische Missionslehre im Grundriss*. Münster, 1919.

Schmidt, D.M. "Epochen der Pietismusforschung" in: J. Van den Berg en J. Van Dooren, ed. *Pietismus und Reveil. Referate der internationalen Tagung Der Pietismus in den Niederlanden und seine internationalen Beziehungen Zeist 18-22 Juni 1974*. Kerkhistorische bijdragen VII. Leiden, 1978, 22-79.

Schneider, H. *"Und dennoch wird Gott siegen!". Cyrillus Jarre OFM, Märtyrerbischof aus Ahrweiler in China*. Sinziger theologische Texte und Studien XIII. Sinzig-Westum, 1989.
Schoenl, W. J. *The Intellectual Crisis in England Catholicism: Liberal Catholics, Modernists, and the Vatican in the Late Nineteenth and Early Twentieth Century*. Modern British History. New York, 1982.

Schrecker, J.E. *Imperialism and Chinese Nationalism: Germany in Shantung*. Harvard East Asian Series LVIII. Cambridge, 1971.

Schütte, J. *Die katholische Chinamission im Spiegel der rotchinesischen Presse: Versuch einer missionarischen Deutung*. Missionwissenschaftliche Abhandlungen und Texte XXI. Münster, 1957.

Schwartz, B.I. "Themes in Intellectual History: May Fourth and After" in: J.K. Fairbank en D. Twitchett, ed. *The Cambridge History of China* XII. Cambridge-Londen, 1982, 406-451.

Semaine de missiologie, 12, 12, 13, 14 septembre 1923. Leuven, [1923].

Semaine de missiologie, 9, 10 et 11 septembre 1924. Leuven, [1924].

Sheils, W.J. en Wood, D., ed. *Women in the Church. Papers Read at the 1989 Summer Meeting and the 1990 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*. Studies in Church History XXVII. Oxford, 1990.

Sheridan, J.E. "The Warlord Era: Politics and Militarism under the Peking Government, 1916-1928" in: J.K. Fairbank en D. Twitchett, ed. *The Cambridge History of China* XII. Cambridge-Londen, 1982, 284-321.

Simons, W. *Bedelordenvestiging en middeleeuws stadswezen. De stand van zaken rond de hypothese-Le Goff*. Studia Historica Gandensia CCLXVIII. Gent, 1986.

Simons, W. "Bedelordenvestiging en middeleeuws stadswezen. De stand van zaken rond de hypothese - Le Goff". *Tijdschrift voor sociale geschiedenis*, XII (1986), 39-52.

Simons, W. *Stad en apostolaat. De vestiging van de bedelorden in het graafschap Vlaanderen (ca. 1225-ca.1350)*. Verhandelingen van de Koninklijke Acadamie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België. Klasse der Letteren LXIX. Brussel, 1987.

Smith, R.J. *China's Cultural Heritage: the Ch'ing Dynasty, 1644-1912.* Boulder, 1983.

Smith, R.J. "Ritual in Ch'ing Culture" in: K. Liu, ed. *Orthodoxy in Late Imperial China.* Berkely, 1990, 281-310.

Soetens, C. "Apôtre et chinois. Vincent Lebbe (Lei Ming-yuan). Catholicité et Eglise locale" in: J. Heyndrickx, ed. *Historiography of the Chinese Catholic Church. Nineteenth and Twentieth Centuries.* Louvain Chinese Studies I. Leuven, 1994, 206-222.

Soetens, C. *Inventaire des archives Vincent Lebbe.* Louvain-La-Neuve, 1982.

Soetens, C. *Pour l'église chinoise. 1: La visite apostolique des missions de Chine. 1919-1920.* Cahiers de la Revue Théologique de Louvain V. Leuven, 1982.

Soetens, C. *Pour l'église chinoise. 2: Une nonciature à Pékin en 1918?* Cahiers de la Revue Théologique de Louvain VII. Louvain-la-Neuve, 1983.

Soetens, C. *Pour l'église chinoise. 3: L'Encyclique Maximum illud.* Cahiers de la Revue Théologique de Louvain IX. Louvain-la-Neuve, 1983.

Sohier, A. "La diplomatie belge et la protection des missions en Chine, jusqu'a la séparation de l'Eglise et de l'Etat en France". *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, XXIII (1967) 266-283.

Sohier, A. "La nonciature pour Pékin en 1886". *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, XXIV (1968) 1-14, 94-110.

Sohier, A. "Mgr. A. Favier et la protection des missions en Chine (1870-1905)." *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, XXV (1969) 1-13, 90-101.

Specker, J. *Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung der Konzilien und Synoden.* Schöneck-Beckenried, 1953.

Spector, S. en Michael, F. *Li Hung-chang and the Huai Army: a Study in Nineteenth-century Chinese Regionalism.* Seattle, 1964.

Spence, J. *The Search for Modern China.* New York, 1990.

Spindler, M. en Gadille, J., ed. *Sciences de la mission et formation missionnaire au XXe siècle. XIIième session du CREDIC, Verona 1991.* Lyon, 1992.

Standaert, N. *Confucian and Christian in Late Ming China: the Life and Thought of Yang Tingyun (1562-1627).* Sinica Leidensia XIX. Leiden, 1988.

Standaert, N. "Inculturation and Chinese-Christian Contacts in the Late Ming and Early Qing". *Ching Feng*, XXX-4 (1991), 1-16.

Standaert, N. *Wat is inculturatie?* Missiologische dagen 1985. Inculturatie hier en ginder. Interdiocesaan Pastoraal Beraad XV. Brussel, 1985, 9-29.

Statuta pro missionibus ordinis Fratrum Minorum. Ad Claras Aquas, 1924.

Stengers, J. *De koningen der Belgen. Macht en invloed van 1831 tot nu.* Leuven, 1992.

Stoffel, O. *Die katholischen Missionsgesellschaften: historische Entwicklung und konziliäre Erneuerung in kanonischer Sicht.* Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa XXXIII. Immensee, 1984.

Streit, R., Dindinger, J. en Rommerskirchen, J., ed. *Bibliotheca missionum.* Rome, s.d.

Sun, Z. [vert. P. D'Elia] *Le triple démisme de Suen Wen.* Shanghai, 1930^2.

Taveirne, P. "De reorganisatie van de Chinese vicariaten 1907-1945" in: D. Verhelst en H. Daniëls, ed. *Scheut vroeger en nu 1862-1987. Geschiedenis van de Congregatie van het Onbevlekt Hart van Maria C.I.C.M.*. Leuven, 1991, 162-195.

Taylor, R.L. *The Way of Heaven: an Introduction to the Confucian Religious Life.* Iconography of Religions. Section 12: East and Central Asia III. Leiden, 1986.

Teng, S.Y. e.a. *China's Response to the West: a Documentary Survey 1839-1923.* Atheneum Paperbacks XXXXIV. New York, 1963.

Teng, S.Y., e.a. *The Taiping Rebellion and the Western Powers: a Comprehensive Survey.* Oxford, 1971.

Thans, H. *Franciskanisme.* Mechelen, 1933.

The 1911 Revolution in China: Interpretative Essays. International Conference in Commemoration of the Seventieth Anniversary of the 1911 Revolution, Tokyo, October 21-23, 1981. Tokyo, 1984.

Theuws, J. "Belgische missionering in de XIXe en XXe eeuw". *Koninklijke Academie der Overzeese Wetenschappen. Mededelingen der Zittingen*, supl.1, 1980, 15-63.

Thompson, P. *The Voice of the Past: Oral History.* Oxford, 1978.

Thoreau, V. *Le tonnerre qui chante au loin: vie et mort du père Lebbe, l'apôtre des Chinois 1877-1940. Brussel, 1990.*

Trippen, N. *Theologie und Lehramt in Konflikt: die kirchlichen Massnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland.* Freiburg, 1977.

Uyttenbroeck, Th. "Een voorloper der Katholieke Actie in China". *De Stem van Sint-Antonius*, XX (1932-1933) 373-375.

Uyttenbroeck, Th. "Exemplar quoddam Actionis Catholicae jam circa 1740 in provincia Hupeh". *Apostolicum*, III (1932) 353-356.

Uyttenbroeck, Th. "Prima adunatio dioecesana Actionis Catholicae Ichangsis". *Collectanae Commissionis Synodalis*, VII (1934) 959-960.

Uyttenbroeck, Th. "Sint-Franciscusfeest en kerkwijding". *De Stem*, XXII (1935) 105-108.

Van Berlo, E. *L'ordre des frères-mineurs en Belgique depuis son rétablissement, 1833-1908.* Mechelen, 1908.

van Butselaar, J. "Godvrezende monteurs en gedreven studenten: de negentiende-eeuwse zendingsbeweging" in: R. Boudens, ed. *Rond Damiaan.* KADOC-Studies VII. Leuven, 1989, 41-68.

Van den Berg, J. en Van Dooren, J. ed. *Pietismus und Reveil. Referate der internationalen Tagung: Der Pietismus in den Niederlanden und seine internationalen Beziehungen Zeist 18.-22. Juni 1974.* Kerkhistorische bijdragen VII. Leiden, 1978.

Vandenhoute, G. *De China-missionaris in de tweede helft van de 19de eeuw: een analyse van de "annales de la propagation de la foi" (1858-1870).* Lic.verh. Leuven, 1983.

Van der Elst, B. *Les initiatives audacieuses de Léopold II pour s'assurer le contrôle de l'épine dorsale de la Chine.* Les Cahiers Léopoldiens, N.S. IX, 1960.

Vanderelst. B. "Léopold II et la Chine". *La Revue Générale*, CXI (1924) 410-437, 590-597.

Vandewoude, E. "Belangstelling van Leopold II voor het Verre Oosten (1865-1867)". *Africa*, XI (1966) 77-83.

Van Duyse, F.-S. *Lofrede van den E.P. V. Delbrouck, ofm, voor het geloof ter dood gebracht te Che-keou-chan (China) den zondag 11 december 1898, uitgesproken in de kerk der Minderbroeders te St.Truiden den 23 maart 1899.* Antwerpen, 1899.

Van Haver, G. *Onmacht der verdeelden. Katholieken in Vlaanderen tussen demokratie en fascisme: 1929-1940.* Berchem, 1983.

Van Hecken, J. "Betrekkingen van België met China onder Leopold I in de Belgische pers van 1858-1868". *Koninklijke Academie voor Overzeese Wetenschappen* (1964) afl. 6, 1238-1274.

Van Isacker, K. *Werkelijk en wettelijk land. De katholieke opinie tegenover de rechterzijde (1863-1884).* Antwerpen-Brussel, 1955.

Vanysacker, D. "The personal initiatives of CICM father J. Rutten in the field of health care in North China (1901-1942)" in: *International Conference in Memory of the 400th Anniversary of the Birth of Johann Adam Schall von Bell and the Historiography of the Catholic Church in China, Taipei: Fu Jen Catholic University, 22-24 okt. 1992.* (onuitgegeven documenten)

Vanysacker, D. "The contribution of Scheut to Health Care in North China (1865-1953)." *Bulletin van het Belgisch Historisch Instituut te Rome,* LXIV (1994) 11-55.

Van Laarhoven, J. *De Kerk van 1770-1970.* Nijmegen, 1974[5].

Varg, P.A. *Missionaries, Chinese, and Diplomats: American Protestant Missionary Movement in China, 1890-1952.* Princeton, 1958.

Varg, P.A. "The Missionary Response to the Nationalist Revolution" in: J.K. Fairbank, ed. *The Missionary Enterprise in China and America.* Harvard Studies in American-East Asian Relations. Cambridge, 1974, 159-196.

Velle, K. "Kerk, geneeskunde en gezondheidszorg in de 19de en het begin van de 20ste eeuw" in: J. Depuydt e.a. *Het verbond der verzorgingsinstellingen, 1938-1988. Vijftig jaar ten dienste van de Caritas-verzorgingsinstellingen.* Leuven, 1988, 37-60.

Vellut, J.L. "De 'Mexicaanse vervolgingen' en de nieuwe wereldorde (1926-1932). De bijdrage van het katholieke België aan een politieke campagne" in: *De Belgen en Mexico. Negen bijdragen over de geschiedenis van de betrekkingen tussen België en Mexico.* Leuven, 1993, 164-210.

Verhaeghen, Th. *Les derniers jours d'un martyr. Relation de la persécution de 1898 dans laquelle périt le R.P. Victorin Delbrouck de l'ordre des frères-mineurs.* Mechelen, 1903.

Verhelst, D. "De Belgische missie in China" in: D. Verhelst en H. Daniëls, ed. *Scheut vroeger en nu 1862-1967. Geschiedenis van de Congregatie van het Onbevlekt Hart van Maria C.I.C.M.* Leuven, 1991, 25-76.

Verhelst, D. *La Congrégation du Coeur Immaculé de Marie (Scheut). Edition critique des sources.* I: *Une naissance laborieuse, 1861-1865.* Leuven, 1986.

Verhelst, D. *Théophile Verbist et les origines de la Congrégation de Scheut. Documents édits.* Leuven, 1980.

Verhelst, D. en Daniels H., ed. *Scheut vroeger en nu 1862-1987: geschiedenis van de Congregatie van het Onbevlekt Hart van Maria C.I.C.M..* Leuven, 1991.

Verkuyl, J. *Inleiding in de nieuwere zendingswetenschap.* Kampen, 1975.

Vermeersch, J. *Belgische buitenlandse betrekkingen tussen België en China, 1919-1949.* Lic.verh. Gent, 1989.

Vermeersch, J. "Het buitenlands beleid van België t.o.v. China, 1919-1949". *Belgisch Tijdschrift voor Nieuwste Geschiedenis*, III-IV (1989) 317-398.

Verstraelen, F.J. "Van zendings- en missiewetenschap naar een gezamenlijke missiologie" in: F.J. Verstraelen, ed. *Oecumenische inleiding in de missiologie. Teksten en konteksten van het wereldchristendom*. Kampen, 1988.

Verstraelen, F.J., Camps, A., Hoedemaker, L.A., Spindler, M.R., ed. *Oecumenische inleiding in de missiologie. Teksten en konteksten van het wereldchristendom*. Kampen, 1988.

Vints, L. *P.J. Broekx en de christelijke arbeidersbeweging in Limburg*. KADOC-Studies VIII. Leuven, 1989.

Vints, L. i.s.m. Zana Aziza Etambala. *100 jaar Zusters van Liefde J.M. in Zaïre, 1891-1991*. Leuven, 1991.

Vos, L. "Het dubbelspoor van de Katholieke Actie tijdens het interbellum" in: *Cardijn. Een mens, een beweging*. KADOC-Jaarboek, 1982. Leuven, 1983, 29-53.

Vovelle, M. *Iconographie et histoire des mentalités*. Parijs, 1979.

Wagner, R.G. *Reenacting the Heavenly Vision: the Role of Religion in the Taiping Rebellion*. Institute of East Asian Studies. Berkeley, 1982.

Wang, Y.C. *Chinese Intellectuals and the West, 1872-1949*. Chapel Hill, 1966.

Warneck, G. *Evangelische Missionslehre: ein missionstheoretischer Versuch*. 3 dln. Gotha, 1897-1903.

Warren, M. *Social History and Christian Mission*. London, 1967.

Watson, J.L. en Rawski E.S., ed. *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. Berkeley, 1987.

Wei, T. L. *La politique missionnaire de la France en Chine, 1842-1856; l'ouverture des cinq ports chinois au commerce étranger et la liberté religieuse*. Parijs, 1960.

Wei, T. L. *Le Saint-Siège et la Chine de Pie XI à nos jours*. Parijs, 1971.

Wei, T. L. *Le Saint-Siège, la France et la Chine sous le pontificat de Léon XIII. Le projet de l'établissement d'une nonciature à Pékin et l'affaire du Pei-t'ang (1880-1886)*. Shöneck-Beckenried, 1966.

Weiss, O. *Die Redemptoristen in Bayern, 1790-1909: ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus*. Munchener theologische Studien. Sanct-Ottilien, 1983.

Whitehead, J.D., Shaw, Y.M. en Girardot, N.J., ed. *China and Christianity: Historical and Future Encounters*. Notre Dame, 1979.

Whyte, B. *Unfinished Encounter. China and Christianity*. Londen, 1988.

Wieger, L. *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine depuis l'origine jusqu'à nos jours*. Hien-hien, 1927^{3}.

Wiest, J.-P. *Maryknoll in China: a History, 1918-1955*. Armonk, 1988.

Wilbur, C.M. "The Nationalist Revolution: from Canton tot Nanking, 1923-28" in: J.K. Fairbank en D. Twitchett, ed. *The Cambridge History of China* XII. Cambridge-Londen, 1982, 527-721.

Wind, A. "De protestantse missionaire beweging van 1789 tot 1963" in: F.J. Verstraelen, ed. *Oecumenische inleiding in de missiologie. Teksten en konteksten van het wereldchristendom*. Kampen, 1988, 243-257.

Wolf, A.C. *Against all Odds. Sisters of Providence Mission to the Chinese, 1920-1990*. Saint Mary-of-the-Woods, 1990.

Woodhead, H.G.W. *Extraterritoriality in China: the Case against Abolition.* Tientsin, 1929.

Woodrow, A. en Longschamp, A. *Les jésuites: histoire des pouvoirs.* Parijs, 1991.

Wright, M.C. *The Last Stand of Chinese Conservatism. The T'ung-Chih Restoration, 1862-1874.* Standford Studies in History, Economics, and Political Science XIII. Stanford, 1957.

Wyndaele, W. en Verhelst, D. "Definitieve Constituties" in: D. Verhelst en H. Daniëls, ed. *Scheut vroeger en nu 1862-1967. Geschiedenis van de Congregatie van het Onbevlekt Hart van Maria C.I.C.M.* Leuven, 1991, 77-84.

Xavier, M. "L'importance des catéchistes et de l'Action Catholique". *Bulletin de la Jeunesse Catholique Chinoise*, VII (1931) 186-187.

Yaerley, L.H. "A Comparison between Classical Chinese Thought and Thomistic Christian Throught". *Journal of the American Academy of Religion*, LI (1983) 427-458.

Young, E.P. "Politics in the Aftermath of Revolution: the Era of Yuan Shih-k'ai, 1912-1916" in: J.K. Fairbank en D. Twitchett, ed. *The Cambridge History of China* XII. Cambridge-Londen, 1982, 209-259.

Zürcher, E. *Dialoog der misverstanden. Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar in de geschiedenis van het Verre Oosten aan de Rijksuniversiteit Leiden op 2 maart 1962.* Leiden, 1962.

LIJST VAN FIGUREN

INDEX VAN PERSOONSNAMEN

INDEX VAN PLAATSNAMEN

INDEX VAN CORPORATIES

ICONOGRAFIE

Alle illustraties zijn afkomstig uit het minderbroedersarchief te Sint-Truiden, behalve:

- blz. 32: *Encyclopedia Universalis.*

- blz. 36: A. Favier, *Pékin, histoire et description.* Brugge, 1900, 160 (uit: *Ferdinand Verbiest. Een Vlaamse zendeling aan het Chinese hof*).

- blz. 43: KADOC.

- blz. 64: Kurgan-Van Hentenryk, *Leopold II et les groupes financiers belges en Chine*, 752.

- blz. 65: Universiteitsarchief Leuven, Album Vandekerckhove.

- blz. 68: Kurgan-Van Hentenryk, *Leopold II et les groupes financiers belges en Chine* [S.A. Cockerill-Ougrée, n°11.119].

- blz. 88: *Acta Ordinis*, XVII (1898) 2.

- blz. 95: Delacroix, *Histoire universelle des missions catholiques*, II, 192; *Les Missions en Chine*, 472-477.

- blz. 124: KADOC.

- blz. 369: KADOC.

OVERZICHT VAN KADOC-JAARBOEKEN EN STUDIES

1. *Cardijn, een mens, een beweging / un homme, un mouvement. Handelingen van het colloquium / Actes du colloque Leuven / Louvain-la-Neuve, 18-19/11/1982.* Leuven, 1983. 315 blz., ill. 750 fr.

2. E. Lamberts, ed. *De kruistocht tegen het liberalisme. Facetten van het ultramontanisme in België in de 19de eeuw.* Leuven, 1984. 361 blz. ill. uitgeput.

3. M. De Vroede en A. Hermans, ed. *Vijftig jaar Chiroleven, 1934-1984. Aspecten uit verleden en heden van een jeugdbeweging.* Leuven, 1985. 287 blz., ill. uitgeput.

4. E. Gerard en J. Mampuys, ed. *Voor Kerk en werk. Opstellen over de geschiedenis van de christelijke arbeidersbeweging, 1886-1986.* Leuven, 1986. 366 blz., ill. 850 fr.

5. J. De Maeyer, ed. *De Sint-Lucasscholen en de neogotiek, 1862-1914.* Leuven, 1988. 448 blz., ill. uitgeput.

6. J. Billiet, ed. *Tussen bescherming en verovering. Sociologen en historici over zuilvorming.* Leuven, 1988. 320 blz., ill. 895 fr.

7. R. Boudens, ed. *Rond Damiaan. Handelingen van het colloquium n.a.v. de honderdste verjaardag van het overlijden van pater Damiaan.* Leuven, 1989. 317 blz., ill. 950 fr.

8. L. Vints. *P.J Broekx en de christelijke arbeidersbeweging in Limburg. 1881-1968.* Leuven, 1989. 352 blz., ill. 950 fr.

9. L. Van Molle. *Ieder voor allen. De Belgische Boerenbond 1890-1990.* Leuven, 1990, 391 blz., ill. 640 fr.

9. L. Van Molle. *Chacun pour tous. Le Boerenbond belge 1890-1990.* Leuven, 1990. 411 blz., ill. 640 fr.

10. S. Hellemans. *Strijd om de moderniteit. Sociale bewegingen en verzuiling in Europa sinds 1800.* Leuven, 1990. 287 blz., ill. 1250 fr.

11. E. Gerard, ed. *De christelijke arbeidersbeweging in België 1891-1991.* Leuven, 1991. 2 dln., 1011 blz., ill. 1950 fr.

12. K. Dobbelaere, L. Leijssen en M. Cloet, ed. *Levensrituelen. Het Vormsel.* Leuven, 1991. 246 blz., ill. 995 fr.

13. E. Lamberts, ed. *Een kantelend tijdperk / Une époque en mutation / Ein Zeitalter im Umbruch (1890-1910). De wending van de Kerk naar het volk in Noord-West-Europa / Le catholicisme social dans le Nord-Ouest de l'Europe / Die Wende der Kirche zum Volk im nordwestlichen Europa (1890-1910).* Leuven, 1992. 282 blz., ill. 1250 fr.

14. J. De Maeyer en P. Wynants, ed. *De Vincentianen in België / Les Vincentiens en Belgique 1842-1992.* Leuven, 1992. 404 blz., ill. 1250 fr.

15. R. Burggraeve, J. De Tavernier en L. Vandeweyer, ed. *Van rechtvaardige oorlog naar rechtvaardige vrede. Katholieken tussen militarisme en pacifisme in historisch-theologisch perspectief.* Leuven, 1993. 311 blz., ill. 995 fr.

16. E. Gerard en P. Wynants, ed. *Histoire du mouvement ouvrier chrétien en Belgique.* Leuven, 1994. 2 dln., 1044 blz., ill. 2400 fr.

17. M. D'hoker, R. Renson en J. Tolleneer, ed. *Voor lichaam en geest. Katholieken, lichamelijke opvoeding en sport in de 19de en 20ste eeuw.* Leuven, 1994. 296 blz., ill. 800 fr.

18. J. De Maeyer. *Arthur Verhaegen 1847-1917. De rode baron.* Leuven, 1994. 696 blz., ill. 1750 fr.

19. C. Dujardin. *Missionering en moderniteit. De Belgische minderbroeders in China. 1872-1940.* Leuven, 1996. 518 blz., ill. 1650 fr.

COLOFON

Auteur
Carine Dujardin (° Kortrijk, 1961), doctor in de Geschiedenis, M.A. history University of Kansas (USA), afdelingshoofd bibliotheek KADOC, publiceerde over mondelinge geschiedenis en missiegeschiedenis in de negentiende en twintigste eeuw.

Eindredactie
Lieve Dhaene - KADOC
Luc Vints - KADOC

Voorbereiding en technische afwerking
Vera Denil - KADOC
Lieve Claes - KADOC
Marij Preneel - KADOC
Patricia Quaghebeur - KADOC
Jeannine Raeymaekers - KADOC
Yves Segers - KADOC

Lay-out en omslagontwerp
Johan Mahieu, Brugge

Drukkerij en boekbinderij
Scheerders van Kerchove N.V., Sint-Niklaas



Het vicariaat van de Belgische minderbroeders in China fungeert als model voor de studie van de missionering vanuit een totaalconcept. Dit boeiend en kritisch relaas beperkt zich niet tot de voor de hand liggende religieuze vraagstelling, maar laat ook de sociaal-economische, politieke en culturele aspecten van het missiegebeuren ruim aan bod komen. Zo komt de auteur tot nieuwe inzichten in de betekenis van de missies in de Belgisch-Chinese diplomatieke relaties en de rol van Leopold II. Het individu zowel als de algemene historische context, de westerse zowel als de oosterse invalshoek, de opgelegde norm zowel als de beleefde realiteit: dit alles wordt met zin voor detail en nuance onder de loep genomen. Vandaar ook de centrale plaats voor de cultuur- en mentaliteitsgeschiedenis in het boek. De etnografische benadering van de materiële cultuur, de beeldvorming en de sociale relaties laat toe om de wederzijdse cultuur-beïnvloeding te schetsen die in de Chinamissie tot stand kwam. Tot op zekere hoogte fungeerde de lokale Chinese Kerk immers als een soort "multiculturele samenleving" avant la lettre.

Deze doctoraatsverhandeling is niet alleen vernieuwend in haar vraagstelling, ook in haar methode. Bronnen van diverse aard en origine worden met elkaar geconfronteerd, zowel egodocumenten als beleidsdocumenten, diplomatieke en kerkelijke bronnen, iconografie, interviews en statistieken. Recente inzichten in de internationale sinologische en kerkhistorische literatuur zijn geïntegreerd. De vergelijking met het protestantisme loopt als een rode draad door het verhaal. Het werk werd in 1995 bekroond met de driejaarlijkse Etienne Sabbeprijs voor Geschiedenis.





FERDINAND VERBIESTSTICHTING
K.U. LEUVEN



KADOC LEUVEN